NECDET TOSUN

İMÂM-I RABBÂNÎ AHMED SİRHİNDÎ

Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri

İMÂM-I RABBÂNÎ

AHMED SİRHİNDÎ

Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri

Dr. NECDET TOSUN

Dr. NECDET TOSUN

1971'de Bandırma'da doğdu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı üniversitede *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* isminde yüksek lisans ve *Tasavvufta Hâcegân Ekolü (XII-XVII. Asırlar)* isminde doktora tezi hazırladı. Hâlen bu üniversitede görevli olup Osmanlı, Orta Asya ve Hindistan tasavvufu üzerine çalışmaları bulunmaktadır.

İçindekiler

KISALTMALAR

ae: aynı eser
age: adı geçen eser
agm: adı geçen makale
a.mlf.: aynı müellif
b.: bin (ibn)
bk: bakınız
DİA: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988- (yayını devam ediyor).
DMBİ: *Dâiretü'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1367 hş./1988-
drl.: Derleyen
ed: editör
EI (2): *The Encyclopaedia of Islam* (English, Second Edition), Leiden 1954-2002.
EIr: *Encyclopaedia Iranica*, London-California 1985-
h: hicrî
hk.: hicrî kamerî
hş: hicrî şemsî
Hz: hazreti
hzr.: hazırlayan
Ktp: kütüphanesi

no.:	mektup numarası
nr..	demirbaş numarası
nşr:	neşreden
ö:	ölüm tarihi
s:	sayfa
sy:	sayı
thk:	tahkîk eden
trc:	tercüme eden
ts:	tarihsiz
vr:	varak
y.yok:	yayın yeri yok
vd:	ve devamı
ve dğr.:	ve diğerleri

ÖNSÖZ

"İmâm-ı Rabbânî" ve "Müceddid-i Elf-i Sânî" lâkaplarıyla anılan Şeyh Ahmed Sirhindî 17. yüzyılda Hindistan'da yaşamıştır. O hem İslâmiyet'in kitabî bir çizgide yorumlanması ve toplumun hurafelerden arındırılması için mücadele eden bir "âlim", hem de tasavvuf yolunun yüksek tecrübelerine erişip edindiği bilgileri dostları ile paylaşan bir "sûfî" idi. Dönemin padişahlarının İslâmiyet'e aykırı uygulamalarına sessiz kalmayan Sirhindî hapsedilmeyi göze almış ancak ilkelerinden ve mücadelesinden vaz geçmemişti. Bu yönleriyle o, İslâm dünyasının, özellikle Hindistan'ın 19. ve 20. yüzyıllardaki özgürlük, ilim ve ihya hareketlerine ilham kaynağı olmuş, ayrıca toplumun din ve tasavvuf anlayışını yenileyen (müceddid) bir rehber olarak telâkki edilmiştir. Tasavvufî eğitim ve varlık düşüncesi konularında ortaya koyduğu yeni fikirler ve getirdiği orijinal terimler ise, tasavvuf kültürüne önemli bir katkı sağlamıştır.

Bu önemli ve renkli kişiliğinden dolayı, Ahmed Sirhindî hakkında Doğuda ve Batıda birçok eser ve makale yayınlanmıştır. Burhan Ahmad Faruqi onun varlık görüşünü, Yohanan Friedmann bazı dinî ve tasavvufî görüşleri ile bu görüşlerin sonraki nesiller tarafından nasıl algılandığını, J.G.J. ter Haar da bazı tasavvufî görüşlerini akademik

eserler ile ele almışlardır. Ancak bu eserlerin, Sirhindî'nin "tasavvufî eğitim" (seyr u sülûk) ve "varlık" (vücûd) konusundaki görüşlerini sistematik, bütüncül ve kapsamlı olarak ele aldığını söylemek mümkün değildir.

Ülkemizde Ahmed Sirhindî hakkında yapılan ilk akademik çalışma, Cavit Sunar'ın *İmamı Rabbânî-İbn Arabî: Vahdet-i Vücûd–Vahdet-i Şuhûd Meselesi* isimli 1954'te hazırlanmış ve 1960'ta Ankara'da yayınlanmış olan doktora tezidir. Bu eserde Sirhindî'nin tasavvufî eğitim ile ilgili düşünceleri ele alınmamış, sadece varlık konusundaki yaklaşımları incelenmiştir. Eser hazırlanırken Sirhindî'nin *Mektûbât* haricindeki risaleleri kullanılmadığı gibi, onun hakkındaki en önemli kaynaklardan biri olan *Hazarâtü'l-kuds* de görülmemiştir. Ayrıca Sirhindî'nin varlık ve mertebeleri konusundaki görüşleri sistematik bir biçimde ele alınmadığı için okuyucuya net bir tablo sunması oldukça güçtür. Ülkemizde Ahmed Sirhindî hakkında yapılan bir diğer ilmî çalışma, hocamız Ethem Cebecioğlu'nun *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri* (İstanbul 1999) isimli eseridir. Bu eserde Sirhindî'nin yaşadığı dönem, hayatı, eserleri, bazı fikirleri ve takipçileri ele alınmıştır. Eser, Sirhindî hakkında takdire şayan bir çalışma olmakla birlikte, başlığına uygun olarak Sirhindî'nin tasavvufî görüşleri kısmı nispeten kısa tutulmuş, ona yönelik eleştirilere de temas edilmemiştir. Binaenaleyh, Sirhindî hakkındaki araştırmalara yeni bir katkı sağlama ve onun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olma arzu ve düşüncesi, bizi bu eseri hazırlamaya sevketmiştir. Ayrıca bu eser, daha önce yayınlanan *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, İstanbul, İnsan Yayınları 2002, isimli kitabımızın bir devamı mahiyetindedir.

Bu eser, bir "Giriş" ve altı "Bölüm"den oluşmaktadır. Giriş'te İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî döneminde Hindistan'ın siyasî, dinî ve içtimaî durumu ele alınmıştır. Birinci Bölüm'de onun hayatı ve eserleri, İkinci Bölüm'de nesli ve halifeleri, Üçüncü Bölüm'de tasavvufî görüşleri, Dördüncü Bölüm'de getirdiği yenilikler, Beşinci Bölüm'de kendisine yönelik tenkitler ve savunmalar, Altıncı Bölüm'de ise Sirhindî'nin tesirleri ele alınmıştır.

Eser hazırlanırken öncelikle Sirhindî'nin kendi eserleri ile onun hakkında yazılan muteber eserler kullanılmış, yeri geldikçe yeni çalış-

malardan da yararlanılmıştır. Türkiye kütüphanelerinde bulunmayan bazı mühim eserler Hindistan ve Pakistan kütüphanelerinden temin edilmiştir. Konular işlenirken sistematik bir bütünlük kurulmaya çalışılmıştır. Sirhindî'nin tasavvufî görüşleri incelenirken "tasavvufî eğitim" ve "varlık" görüşleri ayrı ayrı ele alınmış, İbnü'l-Arabî ile örtüştüğü ve ayrıldığı konular açık bir şekilde gösterilmiştir.

Bu eserin hem genel anlamda tasavvuf düşüncesinin, hem de İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin daha iyi anlaşılması yolunda mütevazı bir katkı olmasını temenni eder, kaynak toplama safhasında yardımlarını gördüğüm tüm dostlarıma, özellikle Prof. Dr. Muhammed İkbâl Müceddidî, Dr. Ârif Nevşâhî, Dr. Arthur F. Buehler, Dr. Mu'în Nizâmî, Ahmet Tâhir Dayhan ve Ahmet Erdoğan Sevim beylere teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca baskıdan önce eseri gözden geçirip değerli fikirleriyle katkı sağlayan tüm dost ve hocalarıma, özellikle Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz ve Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç beylere şükranlarımı sunarım.

Dr. Necdet Tosun
İstanbul 2005

GİRİŞ:
İMÂM-I RABBÂNÎ DÖNEMİNDE HİNDİSTAN

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1624) XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında Hindistan'da yaşamıştır. O dönemde Hindistan idarecileri Bâbürlülerden Ekber Şah (963-1014/1556-1605) ve Cihângîr (ö. 1014-1037/1605-1627) idi. Ülkede birçok imar ve kültür faaliyeti sürüyordu. Ancak dinî ve içtimaî hayat çalkantı içindeydi. Müslümanlar ile Hindular arasındaki mücadeleler devam ederken, Ekber Şah -muhtemelen ülkedeki iktidarını güçlendirmek niyetiyle- Hindulara yakınlık göstermeye başladı. Bununla da kalmayıp "Din-i İlâhî" adıyla yeni bir din ortaya attı. Ayrıca Hindistan'daki bazı Müslümanlar, özellikle eğitim almamış kadınlar Hinduizm kültüründen fazlaca etkileniyorlardı. Bu gelişmelerden kaygılanan Ahmed Sirhindî sarsılmaya başlayan dinî esasları muhafaza etmek ve İslâmiyet'i hurafelerden arındırmak için kültürel mücadeleye başladı. Yazdığı eserler ve mektuplarla Müslüman halkı ve idarecileri İslâmî kurallara bağlı olmaya çağırdı.

Ahmed Sirhindî, o dönemde Hindistan'ın dinî ve sosyal hayatındaki çalkantıları *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserinde şöyle anlatır: "Zamanımızın önde gelenlerinden birisi (Ekber Şah'ın önde gelen bürokrat-

larından Ebu'l-Fazl Allâmî kastediliyor) âlimlerden bir çoğunu, dine ve peygamberlere bağlılıklarından dolayı, anlatılması uygun olmayacak şekilde cezalandırdı. Hatta iş oraya vardı ki, meclisinde son peygamberin (a.s) ismini anmaktan kaçınır oldu. Onun güzel ismini (Muhammed) taşıyan kişilerin ismini değiştirdi. Hindistan'da İslâm'ın en önemli alâmeti olan inek (sığır) kesmeyi yasakladı. Mescidleri ve Müslüman kabirlerini tahrip etti. Kâfirlerin mabetlerine, merasim günlerine ve ibadetlerine ise saygı gösterdi... Onların hükümlerini kendi dillerinden (Sanskritçe) Farsçaya tercüme ederek İslâm'ın izlerini silmek istedi."[1]

Ahmed Sirhindî, bir mektubunda Hinduların Thânîser'de (Thanesar) bir mescidi ve türbeyi yıkıp yerine kendi mabetlerini inşa ettiklerini kaydetmektedir. Ayrıca onlar dinî merasimlerini rahatça icra ederken Müslümanların bundan mahrum olduğunu, meselâ Hinduların oruç gününde (îkâdesî, ekâdeshî) Müslümanların pazarda bir şey pişirip satmaması için gayret ettiklerini, ancak Müslümanların oruç zamanı olan Ramazan ayında Hinduların rahatça pazarda yiyecek pişirip sattıklarını anlattıktan sonra, bütün bunların Müslüman bir padişah (Cihângîr) döneminde yaşanmasının kendisini daha çok üzdüğünü de ifade etmektedir.[2]

Ahmed Sirhindî, o dönemde Hindistan'daki bazı eğitimsiz Müslümanların Hindu dinî merasimlerine katıldıklarını, birçok Müslüman kadının, Hinduların su çiçeği hastalığını iyileştirdiğine inandığı tanrıçaya dua ettiğini (sîtala) kaygıyla anlatmaktadır.[3] Ayrıca Müslümanların ibadette ve kıyafette bazı bidatlar icat ettiklerini, sûfî görünen câhiller ile dünyaya düşkün âlimlerin topluma zarar verdiğini belirtmektedir.[4]

O dönemde Hindistan'da heterodoks mahiyette Zikrî fırkası, Revşeniyye (Rûşenâiyye), Mehdevî hereketi ve İran'daki Safevî hü-

---

1. Ahmed Sirhindî, *İsbâtü'n-nübüvve*, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 22.
2. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972, II, 233-234 (no. 92).
3. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 363 (no. 41).
4. Sirhindî, *ae*, I, 124 (no. 47).

kümdarı Şah Abbâs Safevî'nin katliamından kaçarak Hindistan'a gelen birçok Noktaviyye mensubu bulunmakta idi.[5]

Dinî hayatta yaşanan bu kargaşa döneminde Ekber Şah'ın ortaya attığı Din-i İlâhî (Tevhîd-i İlâhî) fikri zihinleri daha da bulandırdı. Bu yeni din tabanda geniş kitlelere ulaşamamış (mensuplarının 19'u geçmediği söylenir) ve Ekber Şah'ın ölümüyle tarihe karışmış ise de, Müslümanları endişe ve üzüntüye sevketmişti. Din-i İlâhî'ye göre, İslâm peygamberinin gelişinin üzerinden 1000 yıl geçmiş ve İslâmiyet tabiî ömrünü tamamlamıştı. Bu dinde Güneş'e tapılır, reenkarnasyona inanılır, domuz eti helâl sayılırdı. Ekber Şah, kendisine saygı secdesi yaptırır, Yogiler'e de özel bir ilgi gösterirdi.[6]

O dönemde Hindistan'daki dinî hayatın bu yapısı Ahmed Sirhindî'yi İslâmiyet'i hem destekleyip güçlü bir hâle getirme, hem de hurafelerden arındırarak tekrar saf hâline çevirme ve yenileme (tecdîd, ıslâh, ihya) düşüncesine güçlü bir şekilde sevketmiştir. Bu gayeyle Sirhindî o dönemin önde gelen bürokratlarına birçok mektup yazıp onları teşvik etmiş, ayrıca dostlarına yazdığı mektuplarla ve diğer eserleriyle çevresindeki insanları yönlendirmeye çalışmıştır. Ekber Şah dönemi bürokratlarından dostu Şeyh Ferîd Buhârî'ye yazdığı şu cümleler, Sirhindî'nin duygularını özetlemektedir: "Hayırların en büyüğü, İslâm'ın güçlenip değer kazanmasına çalışmak, onun hükümlerinden her birini ihya etmeye gayret etmektir. Bilhassa İslâmî esasların yıkılmaya yüz tuttuğu böyle bir zamanda."[7]

---

5. S. Abul Hasan Ali Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, Lucknow 1983, III, 32-42, 48-52.
6. Abul-Fazl Allami, *The Â-în-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 50, 51, 56, 167, 174, 175; 'Abdu-l-Qâdir al-Badâoni, *Muntakhabu-t-Tawârîkh* (trc. W. H. Lowe), Delhi 1986, II, 311, 314, 324, 334-336; Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 88-99; Aziz Ahmad, "Din-i İlâhî", *EI2*, Leiden 1965, II, 296-297.
7. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 126 (no. 48).

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî hicrî 971 senesinin Şevval ayında (Mayıs 1564) Hindistan'ın Sirhind kasabasında doğdu. Bazı kaynaklarda doğumunun Şevvalin 14. günü (26 Mayıs) olduğu kayıtlıdır.[1] Soylarının, ikinci halife Hz. Ömer el-Fârûk'a dayandığı söylenen Kâbil asıllı bir aileye mensuptur. Bu sebeple Ahmed Sirhindî'ye "Fârûkî" ve "Kâbilî" nisbeleri de izafe edilmektedir. Doğum yeri olan Sirhind'in eski adının Hind dilinde (Sanskritçe) "Arslanı çok olan yer, arslan ormanı" anlamına gelen Sihrend veya Sihrind olduğu, Gazne ile Sihrind arasına hâkim olan Gaznelilerin bu ismi "Hindistan'ın başladığı yer" anlamındaki Serhind'e çevirdikleri ve zamanla Farsça konuşanlar tarafından bu kelimenin Sirhind şekline sokulduğu söylenir.[2]

1. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye* (Farsçadan Urducaya trc. ve nşr. İkbâl Ahmed Fârûkî), Lahor 1996, I, 115.
2. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh fî selâsili evliyâillâh*, Lâilpûr [Lyallpur] ts., s. 14-15; Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 77; Gulâm Ali Âzâd el-Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân fî âsâri Hindûstân* (thk. M. Faz-

Ahmed Sirhindî'nin altıncı kuşaktan dedesi olan İmâm Rafî'uddîn tarafından iskâna açılan "Sirhind", bugün Hindistan'ın kuzey batısında Patiala ile Ludhiana arasında kalan küçük bir kasabadır.

Babası Şeyh Abdülehad Çiştiyye ve Kâdiriyye tarikatlarından icazetli bir şeyh ve âlim idi. Bu icazetlerini Abdülkuddûs Gengûhî'nin (ö. 944/1537) oğlu ve halifesi Şeyh Rükneddîn'den (ö. 983/1575) almıştı.[3] Ahmed Sirhindî ilk eğitimine Sirhind'de, babasının yanında başladı. Hafızlık yaptı ve babasından bazı dersler gördü. Sonra eğitimini geliştirmek için Siyâlkût'a (Sialkot) gitti. Mevlânâ Kemâl Keşmîrî'den (ö. 1017/1608) ma'kûlât (aklî ilimler; mantık, felsefe), Mevlânâ Ya'kûb Sarfî Keşmîrî'den (ö. 1003/1595) de hadis okudu. On yedi yaşına geldiğinde (988/1581) zâhirî ilimleri tamamlamış olarak babasının yanına döndü ve ders vermeye başladı. Bu arada Şeyh Abdurrahmân Bedahşî'den icazetli olan Kâdî Behlûl Bedahşânî'den tefsir ve hadis okutma icazeti aldı.[4]

Ahmed Sirhindî ilimle iştigal ettiği gençlik döneminde, takriben 18 veya 20 yaşlarında iken Bâbürlülerin başkenti olan Agra'ya gitti.[5] Orada Ekber Şah'ın önde gelen bürokratlarından Ebu'l-Fazl Allâmî'nin (ö. 1011/1602) meclislerinde bulundu ve bir defasında onunla tartıştı. Tartışmanın sebebi Ebu'l-Fazl'ın filozofları çok övmesi, buna karşı Ahmed Sirhindî'nin, İmâm-ı Gazâlî'nin *el-Munkızü mine'd-dalâl* isimli eserinden naklen filozofların ilimlerinin önceki peygamberlerin kitap ve sözlerinden aşırma olduğunu söylemesi idi.[6] Esasen

---

lurrahmân en-Nedvî), Aligarh 1976, I, 123; Ali Muhammed Belhî, *Târîh-i Evliyâ: İlhâmât-ı Gaybiyye fî selâsili Seyfiyye*, Fâryâb 1403/1983, s. 110.

3. Şeyh Abdülehad'ın Çiştiyye ve Kâdiriyye silsileleri için bk. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1971, II, 28-30.
4. Muhammed Hâşim Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye (Zübdetü'l-makâmât)*, Kânpûr 1307/1889, s. 128; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 31-32.
5. Ekber Şah 993 (1585) senesinde Agra'dan ayrılıp on üç yıl Pencâb'da kaldığına göre, Ahmed Sirhindî 993'ten önce Agra'ya gitmiş olmalıdır. Çünkü Agra'da Ekber Şah'ın önde gelen bürokratlarından Ebu'l-Fazl Allâmî ve ağabeyi Ebu'l-Feyz ile görüşmüştü. bk. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra 1965, s. 206, dipnot: 2.
6. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 131-132.

bu tartışmanın arka planında Ebu'l-Fazl'ın peygamberlik müessesesinin önemi hakkındaki şüpheleri yatıyordu. Bunun üzerine Ahmed Sirhindî *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserini kaleme aldı ve peygamberliğin önemi ve gerekliliğini aklî-naklî delillerle göstermeye çalıştı. Agra'da bulunduğu dönemde Ebu'l-Fazl'ın ağabeyi Ebu'l-Feyz Feyzî'ye (ö. 1004/1595) *Sevâtı'u'l-ilhâm* isimli ve noktasız harflerden oluşan tefsirinin müsveddelerinin yazımında da yardımcı oldu.[7]

Sirhindî bu dönemde ayrıca *Risâle-i Redd-i Şî'a* isimli eserini kaleme aldı. Bunu yazmasının sebebi şuydu: O dönemde Şeybânîlerin Özbek hükümdarı Abdullah Hân'ın ordusu 997 (1588-89) senesinde Meşhed'i kuşatıp etrafı yağmalamaya başlayınca, Meşhed'deki Şiî âlimlerden bazıları hükümdara, Müslümanlara bu eziyetin yapılmasının doğru olmadığını bildiren bir mektup göndererek ordusunu geri çekmesini istediler. Bunun üzerine hükümdar Mâverâünnehr'in Sünnî âlimlerinden politik bir fetva istedi. Onlar da bir fetva (risale) yazarak Şiîlerin can ve mallarının helâl olduğunu bildirdiler. Bu fetvayı gören Meşhed'in Şiî âlimlerinden Muhammed b. Fahreddîn Rüstemdârî cevabî bir risale yazarak İslâm'ın ilk üç halifesi, Hz. Âişe ve diğer bazı sahabiler hakkında aşağılayıcı sözler sarfetti. Rüstemdârî'nin bu risalesinin bir kopyası bir süre sonra Agra'ya ulaştı. Sirhindî, bu risaleyi görünce oradaki görüşleri reddetmek için *Risâle-i Redd-i Şî'a* isimli eserini kaleme aldı.[8] O dönemde muhtemelen 26 yaşında ya da

---

7. Kişmî, *age*, s. 132; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 32-33. Ebu'l-Feyz, Ekber Şah ile birlikte 993'te (1585) Agra'dan ayrılmış, bu eserini 996'da Lahor'da yazmaya başlamış ve 1002'de tamamlamıştır. bk. Ebu'l-Feyz Feyzî, *Sevâtı'u'l-ilhâm*, Leknev 1306, s. 4-19. Ebu'l-Feyz önce Agra'da eserin müsveddelerini hazırlamış, bu dönemde Sirhindî'den yardım almış, daha sonra 996-1002 (1587-1593) yılları arasında eserini ikinci defa yazıp temize çekmiş olmalıdır. Bu ihtimali dikkate almayan Rizvi, Sirhindî'nin Ebu'l-Feyz'e yardımını imkânsız görmektedir. bk. Rizvi, *age*, s. 207, dipnot: 1.
8. Ahmed Sirhindî, *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet (Risâle-i Redd-i Şî'a)*, [nşr. Gulâm Mustafa Han], İstanbul 1994, s. 2; Kişmî, *age*, s. 132; Nûrullah Şûşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran 1375 hk., I, 101-113; J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic*, Leiden 1992, s. 25; Fethullâh Müctebâî, "Ahmed-i Serhindî", *DMBİ*, Tahran 1375/1996, VII, 49. Meşhed'in kuşatılması ve Meşhed âlimlerinin risale yaz-

biraz daha büyük idi. Bu eserin h. 1000 (1591-92) senesinde yazıldığını öne sürenler de vardır.[9]

Sirhindî'nin ilk eserlerinden *İsbâtü'n-nübüvve*, doğrudan dönemin önemli bir devlet adamını hedef alıyordu. *Risâle-i Redd-i Şî'a* da Hindistan'da ve saray çevresinde Şîîlerin etkin olduğu bir dönemde cesaretle yazılabilmişti. Bu durum, Sirhindî'nin karakterini göstermesi bakımından önemlidir.

Bir süre sonra Ahmed Sirhindî'yi ziyaret etmek için babası Şeyh Abdülehad Agra'ya geldi. Bu ziyaretin ardından Sirhindî, babasıyla beraber memleketi olan Sirhind kasabasına döndü. Yolda Thânîser'e geldiklerinde, o şehrin önde gelenlerinden Şeyh Sultân'ı ziyaret ettiler. Bu ziyarette Şeyh Sultân, kızını Ahmed Sirhindî'ye nikâhladı.[10] Bu evliliğin tarihi tam olarak bilinmiyorsa da, Ahmed Sirhindî'nin ilk oğlu Muhammed Sâdık h. 1000 (1591-92) senesinde doğduğuna göre, evliliği bu tarihten bir süre önce olmalıdır. Sirhindî evli olarak memleketine döndükten sonra babasına intisap ederek Çiştiyye ve Kâdiriyye tarikatlarına girmiş oldu. Babasının sohbetine devam etti ve kendisini tasavvufî ve ilmî eğitime verdi. 1005 (1597) senesinde Sirhindî'nin ikinci oğlu Muhammed Sa'îd dünyaya geldi. Babası Abdülehad, 1007 (1599) senesindeki vefatına yakın Ahmed Sirhindî'ye hilâfet verdi.[11] O artık babasının yerine geçmiş olan bir Çiştî-Kâdirî şeyhi idi. Aynı yıl (1007/1599) üçüncü oğlu Muhammed Ma'sûm dünyaya geldi.[12] *Risâle-i Tehlîliyye* isimli eserini de aynı yıl içinde kaleme aldığı söylenmektedir.[13]

---

maları, Şah Abbâs Safevî'nin hükümdarlığının ikinci yılında yani 997'de (1588-89) vuku bulmuştur. bk. İskender Bîg Münşî, *Târîh-i Âlem-ârâ-yı Abbâsî*, Tahran 1350 hş., I, 389-398.

9. Sirâc Ahmed Hân b. Dr. Gulâm Mustafa Hân, *Sinîn-i Ahd-i Müceddidî, Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi, 1392/1972 sonunda, III, 603.
10. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 133-135.
11. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 33.
12. Muhammed Ma'sûm'un doğum tarihi 11 Şevvâl 1007'dir. bk. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 319. Bazı kaynaklarda ise 1009 olarak gösterilmiştir. bk. Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, İslâmâbâd, Gencbahş Ktp., nr. 12522, vr. 51a.
13. Sirâc Ahmed Hân, *Sinîn-i Ahd-i Müceddidî*, s. 603.

Babasının vefatından sonra 1008 senesinin Rabî'u'l-âhir ayında (Ekim 1599) Ahmed Sirhindî hacca gitmek için Sirhind'den yola çıktı.[14] Bu dönemde 37 yaşında idi. Delhi'ye geldiğinde dostu Mevlânâ Hasan Keşmîrî'nin tavsiyesi ile Delhi'nin Fîrûzâbâd mahallesinde irşad ile meşgul olan Nakşbendî şeyhi Bâkî Billâh'ı ziyaret etti. Sirhindî, vefat eden babasının Nakşbendiyyeden övgüyle bahsettiğini biliyor ve bu tarikata gıyaben ilgi gösteriyordu. Bâkî Billah Ahmed Sirhindî'yi görünce ondaki yüksek kabiliyeti sezdi ve âdeti olmadığı hâlde, kendisine intisap edip bir süre tekkesinde ve sohbetinde kalmasını rica etti. Sirhindî bu teklifi kabul etti ve Nakşbendiyyeye intisabı başlamış oldu.[15]

Bâkî Billah, Ahmed Sirhindî'ye Mâverâünnehr'de şeyhi Hâcegî İmkenegî'nin yanında iken gördüğü bir rüyayı anlattı. Bu rüyada bir papağan gelip Bâkî Billah'ın eline konmuş, Bâkî Billah onun gagasına kendi ağız suyundan damlatınca papağan konuşmaya başlamış ve Bâkî Billah'ın ağzına gagasından şeker dökmüştü. Şeyhi İmkenegî papağanın Hindistan kuşlarından olduğunu, Bâkî Billah'ın Hindistan'da irşad ile meşgul olurken değerli bir insan yetiştireceğini, o değerli zatın feyzi ve fikirleriyle insanların aydınlanacağını söylemişti. Bâkî Billah bu olayı anlattıktan sonra Ahmed Sirhindî'ye: "Biz, bu rüyanın size işaret ettiğini düşünüyoruz." dedi.

Bâkî Billah Ahmed Sirhindî'ye gördüğü bir başka rüyayı (vakıa) da anlattı. Şeyhi İmkenegî'nin yanından dönerken Sirhind'e geldiğinde rüyasında kendisine: "Sen kutbun yakınına inmişsin." diye hitap edilmiş ve kutbun sûreti (hilyesi, siması) gösterilmişti. Bâkî Billah Ahmed Sirhindî'ye: "Sizi gördüğüm ilk gün sûretinizin, o gördüğüm sûrete uygun olduğunu ve sizde o kabiliyetin bulunduğunu anladım." dedi.[16] Bu sözler Sirhindî için muhtemelen önemli bir motivasyon olmuştur.

Ahmed Sirhindî'nin intisap ettiği dönemde Bâkî Billah mutluluğunu, bir dostuna yazdığı mektupta şöyle ifade ediyordu: "Sirhind'den Şeyh Ahmed isminde ilmi çok, ameli güçlü bir yiğit birkaç

---

14. Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968, s. 10.
15. Kişmî, *age*, s. 138-140; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 34.
16. Kişmî, *ae*, s. 140-141; Bedreddîn Sirhindî, *ae*, II, 43-44.

gün bizimle oturup kalktı. Ondan, çok ilginç hâller müşahede edildi. Muhtemelen âlemin kendisiyle aydınlandığı bir lâmba olacak."[17]

Ahmed Sirhindî Bâkî Billah'ın yanında iki buçuk üç ay kadar kaldı.[18] O dönemde yaşadığı manevî hâlleri ve tasavvufî mertebeleri bazı mektuplarında anlatmıştır.[19] Hac zamanı geçtiği için memleketi Sirhind'e dönen Ahmed Sirhindî bu dönemde şeyhi ile mektuplaştı ve yaşadığı manevî hâlleri ona bildirdi. Bir süre sonra tekrar Bâkî Billah'ı ziyaret eden Sirhindî bu ikinci ziyarette irşad icazeti (hilâfet) aldı. Bu ikinci ziyaretin 1009 senesinin Ramazan ve Zi'l-ka'de ayları arasında iki ay kadar sürdüğü söylenir.[20] Tekrar Sirhind'e dönen Ahmed Sirhindî orada Nakşbendiyye usûlüyle halkı irşada başladı. Bu dönemde kendisini manen eksik hissedip inzivaya çekilmeyi düşündüyse de, zamanla manevî hâlleri ilerledi ve müridlerin ısrarlı talepleri üzerine irşada devam etti.[21]

Bu dönemde daha önce vefat etmiş olan Kâdirî şeyhi Şeyh Kemâl Keythelî'nin hırkası, bu zatın torunu ve halifesi Şâh Sikender tarafından Ahmed Sirhindî'ye giydirildi. Böylece babasından Çiştiyye ve Kâdiriyye icazeti olan Sirhindî ikinci bir koldan daha Kâdiriyye icazeti almış oldu. Bâkî Billah vasıtasıyla Nakşbendiyye tarikatından hilâfet almış olduğu için önce bu Kâdirî hırkasını kabul edip etmeme konusunda tereddüt etti. Ancak aldığı manevî bir işaretle diğer tarikatların kendisinde teberrük kalması ve aslen Nakşbendî olmak kaydıyla o hırkayı da kabul etti.[22]

---

17. Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh* (nşr. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî- Burhân Ahmed Fârûkî), Lahor 1967, s. 130; Kişmî, *ae*, s. 144-145; Bedreddîn Sirhindî, *ae*, II, 44.
18. Kişmî, *ae*, s. 141.
19. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 86-87 (no. 31); 586-589 (no. 290).
20. Sirâc Ahmed Hân, *Sinîn-i Ahd-i Müceddidî*, s. 603.
21. Ahmed Sirhindî, *ae*, I, 38 (no. 16); 590-591 (no. 290).
22. Kişmî, *age*, s. 134-136; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 50, 94-95. Ahmed Sirhindî'nin iki Kâdirî silsilesi için bk. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 29; Şeyh Kemâl Keythelî kolu için ayrıca bk. Ahmed Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1965, s. 7-9. Sirhindî'nin Çiştiyye silsilesi için bk. Ahmed Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 11-12; Bedreddîn Sirhindî, *ae*, II, 28-29. Sirhindî'nin, talebeliğinde Siyâl-

Ahmed Sirhindî, Bâkî Billah'ı üç kere ziyaret etmiştir. Birinci ziyaretinde ona intisap etmiş ve bir süre yanında tasavvufî eğitim görmüş, ikinci ziyareti esnasında hilâfet almıştır. Üçüncü ziyaretinde ise şeyhi kendisini yolda karşılamış, çok iltifat etmiş ve müridlerinden çoğunun eğitimini ona havale etmiştir.[23] Bu dönemde Bâkî Billah'ın biraz zayıf ve hasta olduğu ve bu ziyaretten kısa bir süre sonra vefat ettiği bilindiğine göre, üçüncü ziyaret 1012 (1603) senesinde olmalıdır. Sirhindî bu son ziyaretten sonra Sirhind'e dönüp birkaç gün kaldı ve oradan Lahor'a gitti. Lahor'da tasavvufî sohbetler yaparken şeyhi Bâkî Billah'ın vefat ettiğini öğrendi (25 Cumâde'l-âhir 1012/ 30 Kasım 1603) ve taziye için Delhi'ye geldi. Bir süre Delhi'de irşad ile meşgul oldu. Ancak müridler arasında bazı huzursuzluk ve dedikodular çıkınca oradan ayrılıp Sirhind'e döndü ve irşada burada devam etti.[24]

Bir süre sonra ortadan kalktığı belirtilen bu huzursuzluğun sebebi, muhtemelen Bâkî Billah'ın halifeleri arasındaki yetki dağılımı problemidir. Zira Şeyh Tâceddîn ve Şeyh İlahdâd, Ahmed Sirhindî'yi mutlak halife olarak kabul etmeyip kendileri de mürid eğitmeye başlamışlardı.[25] Bâkî Billah'ın vefatından sonra Şeyh İlahdâd onun halifesi sıfatıyla Delhi'de irşada başlayınca Ahmed Sirhindî onun irşada yetkili bir halife olmadığını belirterek bu duruma karşı çıktı. Ancak Bâkî Billah'ın önde gelen müridlerinden Hüsâmeddîn Ahmed Şeyh İlahdâd'ı destekledi ve postnişin olarak kabul etti.[26] Böylece Bâkî Billah'tan sonra biri Sirhind, diğeri Delhi'de iki ayrı Nakşbendî kolu ortaya çıkmış oldu. Delhi kolu pek etkin ve yaygın olamamış ise de, Bâkî Billah vefat ettiğinde küçük yaşta olan çocukları bu tekkede büyümüş ve sonraları sema ve raksa meyilli oldukları gerekçesiyle Ahmed

---

kût'ta ders aldığı Mevlânâ Ya'kûb Sarfî Keşmîrî vasıtasıyla Kübreviyye tarikatına da intisap etmiş olabileceği öne sürülmektedir. bk. Bedreddîn Sirhindî, *ae*, II, 32. Bu zat Şeyh Hüseyin Hârizmî'nin halifesi idi.

23. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 463 (no. 266); Muhammed Sâdık Dihlevî, *Kelimâtü's-sâdıkîn* (nşr. M. Selîm Ahter), İslâmâbâd 1988, s. 188; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 37-38.
24. Kişmî, *age*, s. 157-159.
25. Kişmî, *ae*, s. 159; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 50-53.
26. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 93-94 (no. 32).

Sirhindî tarafından eleştirilmişlerdir.[27] Ahmed Sirhindî ile devam eden Nakşbendî koluna Müceddidiyye veya Ahmediyye adı verilirken, Delhi'de Bâkî Billah'ın oğulları ile devam eden ve pek etkin olamayan diğer kola Bâkiviyye dendiği söylenir.[28]

Bâkî Billah'ın vefatından sonra irşâd hayatına Sirhind'de devam eden Ahmed Sirhindî müridlerine, dostlarına ve devlet adamlarına (Bâbürlü valilerine) mektuplar yazdı. Müridlerine yazdığı mektuplarda tasavvufî eğitim (seyr u sülûk) ve tasavvufî düşüncenin ince meselelerini ele alıyor, devlet adamlarına yazdığı mektuplarda ise daha ziyade İslâmî kurallara ve Ehl-i Sünnet mezhebine bağlılık gibi genel konulara temas ediyordu. Mektup yazdığı devlet adamlarından bazıları şunlardır: Şeyh Ferîd Buhârî (ö. 1025/1616), Abdurrahîm Hân-ı Hânân (ö. 1036/1627), Dârâb Hân b. Hân-ı Hânân (ö. 1034/1625), Muhammed Kılıç Hân (ö. 1023/1614), Kılıcullah b. Kılıç Hân, Hâce-i Cihân Dost Muhammed Kâbilî (ö. 1029/1620), Hân-ı A'zam Mîrzâ Azîz Koka (ö. 1033/1624), Hân-ı Cihân Devlet Hân Lûdî (ö. 1040/1630) ve Lâlâ Beg Kâbilî.[29]

1014 (1605) senesinde Ekber Şah vefat etti ve oğlu Cihângîr (1014-1037/ 1605-1627) tahta geçti. Ahmed Sirhindî bu duruma çok sevindi. Çünkü Cihângîr'in, babasının aksine İslâmiyet'e bağlı bir kişi olduğunu düşünüyordu. Cihângîr'in tahta geçtiği dönemde yazdığı bir mektupta ondan "İslâm padişahı" diye bahsetmişti.[30] Bu dönemde Cihângîr'in oğullarından Hüsrev babasına isyan edip Sihler'den yardım almıştı. Ancak yapılan savaşta mağlûp oldu. Destekçisi Sih lider Guru Taran Arcun da öldürüldü. Ahmed Sirhindî bu olaya sevindiğini bir mektubunda ifade etmiştir.[31]

---

27. Ahmed Sirhindî, *ae*, I, 462, 493-494 (no. 266). Bâkî Billah'ın halifeleri ve oğulları için bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul 2002, s. 205-209.
28. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *Heme'ât* (nşr. Nûru'l-Hak Alevî- Gulâm Mustafa el-Kâsımî), Haydarâbâd (Sind) 1964, s. 15.
29. bk. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, s. 223-244; Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 261-272.
30. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 124 (no. 47); 131 (no. 53).
31. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 309 (no. 193). Ayrıca bk. Rizvi, *age*, s. 249-250; Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971, s. 73-74.

Ahmed Sirhindî'nin parçalar hâlinde kaleme almış olduğu tasavvufî müsvedde yazıları, 1019 senesi Ramazanında (1610) müridi Muhammed Sıddîk Bedahşî Kişmî tarafından derlenmek sûretiyle *Mebde' ve Me'âd* isimli eseri vücuda geldi.[32] Bu dönemde Şiî âlim Kâdî Nûrullah Şûşterî (ö. 1019/1610) öldürüldü. Onun öldürülmesinde Ahmed Sirhindî'nin rolü olduğu şeklindeki rivâyetlerin gerçeğe aykırı olduğu söylenir.[33] Sirhindî *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh* isimli eserini de bir yıl sonra yani 1020 (1611) senesinde tamamlamış olabilir.[34] 1021'de (1613) oğlu Muhammed Ma'sûm'u, Anadolu'dan Hindistan'a göç etmiş bir Türk olan müridi Safer Ahmed Rûmî'nin kızı ile evlendirdi.[35] 1025 (1616) senesinde, o zamana kadar yazdığı mektupların sayısı 313'e ulaşınca bu mektuplar müridlerinden Yâr Muhammed Cedîd Bedahşî Tâlekânî tarafından derlendi ve *Mektûbât*'ın birinci cildi meydana geldi. Bu yıllarda Sirhind kasabasında ortaya çıkan taun (bulaşıcı hastalık, veba) yüzünden Ahmed Sirhindî'nin üç oğlu ve bir kızı vefat etti. Bunların isimleri Muhammed Sâdık, Muhammed Ferruh, Muhammed Îsâ ve Ümmü Külsûm idi.[36] 1025-1028 yılları arasında yazdığı 99 mektup mürîdi Abdülhay Hisârî tarafından 1028 (1619) yılında toplanarak *Mektûbât*'ın ikinci cildi oluşturuldu.[37] Sirhindî o dönemde (şemsî takvim hesabıyla) 55 yaşında idi.

---

32. Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968, s. 83.
33. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 341-344.; Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, s. 321-323.
34. Sirâc Ahmed Hân, *age*, s. 604.
35. Muhammed Halîm Şarkpûrî, *İkinci Bin Yılın Yenileyicisi: İmam Rabbânî* (trc. Ali Genceli), Konya 1978, s. 111.
36. Bu veba salgınının tarihini Muhammed Hâşim Kişmî "Rûz-i dûşenbe nuhum-i Rabî'u'l-evvel" terkibinin ebced hesabıyla karşılığı olan 1025 (1616) olarak kaydetmiş, Bedreddîn Sirhindî ise bir yerde ebced hesabıyla 1025, bir başka yerde açıkça 1024 (1615) olarak ifade etmiştir. Muhammed İhsân Müceddidî de, "Kayyûmiyyetin 14. yılı" diyerek 1024 tarihihi ima etmektedir. bk. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 305; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 233, 297; Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 278.
37. *Mektûbât*'ın ikinci cildinin toplanma tarihine "Nûru'l-halâyık" terkibi ebced hesabıyla tarih düşürülmüştür ki h. 1028 senesini ima eder. bk. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, III, 274 (derleyen M. Hâşim Kişmî'nin mukaddimesi);

Ahmed Sirhindî, 1028 (1619) senesinde başkent Agra'ya, Bâbürlü padişahı Cihângîr'in yanına çağrıldı. Cihângîr onu sorguya çekti ve Govâliyâr (Gwalior) Kalesi'nde hapsedilmesini emretti. Bu hapis olayının sebebi hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Padişah Cihângîr, *Tûzuk-i Cihângîrî* isimli eserinde Ahmed Sirhindî isminde bir adamın birçok şehre ve ülkeye "halife" adıyla müridler gönderdiğini, müridlerine insanı küfre götürecek saçmalıklar ihtiva eden mektuplar yazdığını, bu mektuplardan birinde ilk halife Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaşıp geçtiğini iddia ettiği için onu Govâliyâr Kalesi'nde hapsettirdiğini söylemektedir.[38] Cihângîr, bu eserinde Sirhindî'nin *Mektûbât*'ından birinci cildin 11. mektubunda yer alan bazı cümlelerini hapsin sebebi olarak ön plana çıkarmakta, ancak onun "her şehre ve ülkeye halife adıyla müridler gönderdiğini" söyleyerek müridlerinin çokluğundan rahatsızlık duyduğunu da ima etmektedir. Adı geçen mektup Sirhindî'nin şeyhi Bâkî Billah'a yazdığı bir mektup olduğu için Bâkî Billah'ın vefat tarihi olan 1012 (1603) senesinden önce yazılmıştır. Bu hapis olayı ise 1028 (1619) senesinde vuku bulmuştur. Bir kişinin, en az 16 sene önce yazdığı bir mektuptan dolayı cezalandırılması uzak bir ihtimaldir.[39]

Ahmed Sirhindî'nin hayatını ele alan en eski menakıb/biyografi kitaplarında ise konunun farklı boyutları görülmektedir. Ahmed Sirhindî'nin halifelerinden Muhammed Hâşim Kişmî'nin (ö. 1041/1631-32) *Berekât-ı Ahmediyye el-Bâkıyye* ya da *Zübdetü'l-makâmât* adıyla bilinen eserinde hapis olayı Sirhindî'nin halifelerinden Şeyh Bedî'uddîn Sehârenpûrî'nin hayatının anlatıldığı bölümde ele alınmış ve olayda Şeyh Bedî'uddîn'in merkezî bir konumda olduğuna işaret edilmiştir. Bu eserde anlatıldığına göre, Ahmed Sirhindî, müridi Şeyh Bedî'uddîn Sehârenpûrî'yi Agra'ya halife tayin etmiş ve kendisinden izin almadan bu şehri terk etmemesini söylemişti. Agra'da bir süre halkı ir-

---

Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 136, dipnot: 3. Ayrıca bk. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, s. 1-2. Bazı araştırmacılar ise ikinci cildin 1027'de toplandığı kanaatindedir. bk. Gulâm Mustafa Hân, *Sinîn-i Ahd-i Ma'sûmiyye, Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, Karaçi 1976, başında ek, I, 16.

38. Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî or Memoirs of Jahângîr* (trc. Alexander Rogers; ed. Henry Beveridge), New Delhi 1978, II, 91-93.
39. Bk. Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 195.

şad ile meşgul olan Sehârenpûrî şeyhinden izin almadan memleketi Sehârenpûr'a gitti. Oradan Sirhind'e geldi, ancak Ahmed Sirhindî izinsiz ayrıldığı için ona darılmıştı. Sirhind'den Agra'ya dönen Sehârenpûrî burada geniş bir mürid halkası oluşturdu. Müridleri arasında askerler de vardı. Sehârenpûrî sohbetlerinde yanlış anlamalara sebep olabilecek bazı yüksek tasavvufî hâllere de temas ediyordu. Sonunda dedikodular padişahın kulağına ulaştı, padişah Sehârenpûrî'nin şeyhi olduğu için Ahmed Sirhindî'yi çağırttı ve hapse attırdı.[40]

Kişmî'nin aktardığı bu bilgilerde bazı eksik noktalar bulunmaktadır. Zîrâ bir kişinin kendi memleketine gitmesi gayet doğal bir harekettir. Sirhindî'nin Sehârenpûrî'ye sadece bu sebeple darılmış olması, ya da Sehârenpûrî'nin sözleri yüzünden Sirhindî'nin cezalandırılması uzak bir ihtimaldir.

Bedreddîn Sirhindî (ö. 1054/1644'ten sonra) *Hazarâtü'l-kuds* isimli eserinde hapis olayını şöyle anlatır: Cihângîr, Ahmed Sirhindî'yi bir mektubunda yer alan Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaştığı şeklindeki ifadelerinden dolayı sorguladı. Sirhindî makul cevaplar verip açıklama yapınca padişah da onu cezalandırmaktan vazgeçti. Ancak o esnada padişahın yanındaki birisi Sirhindî'nin kibirli olduğunu ve bu sebeple padişahın huzuruna girdiğinde saygı secdesi yapmadığını söyledi. Padişah bu sözler üzerine öfkelenip Sirhindî'yi hapsettirdi. Bu olaydan önce Cihângîr'in oğlu Şahcihân (Hürrem) bazı fıkıh kitapları ile birlikte Efdal Hân ve Hâce Abdurrahmân Müftî'yi Sirhindî'ye göndermiş ve padişaha saygı secdesi yapmanın caiz olduğunu, bunu yaparsa padişahtan bir zarar gelmeyeceğini söylemişti. Sirhindî ise bunun ruhsat olduğunu, azimetin ise Allah'tan başkasına secde etmemek olduğunu bildirmişti.[41]

Bedreddîn Sirhindî'nin bu rivayetinden, hapsin iki sebebi olduğu görülmektedir. Birincisi Sirhindî'nin mektubundaki Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaşma ile ilgili cümleleri; ikincisi ise padişaha saygı secdesi yapmaması ve bu konunun bazı bürokratlar tarafından şikâyet mevzuu yapılması. Ancak bunlar, muhtemelen Sirhindî'nin hapsedilmesi-

---

40. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 363.
41. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 115-116.

nin gerçek sebepleri değil, sorgulama esnasında öne sürülmüş bahanelerdir.

Muhammed Emîn Bedahşî'nin (ö. 1102/1691'den sonra) *Menâkıbu'l-hazarât* isimli eserinde hapsin sebebi ile ilgili verdiği bilgiler, konunun başka bir yönüne (belki de gerçek yüzüne) ışık tuttuğu için oldukça önemlidir. Bu esere göre, Cihângîr, Şeyh Ahmed Sirhindî'yi söz konusu mektubundaki ifadelerinden dolayı sorgulamış, Sirhindî'nin makul açıklamaları üzerine ceza vermekten vazgeçmişti. O sırada padişahın yanındaki bazı kişiler: "Bu şeyh size selâmlama secdesi yapmadı, ordu içinde de çok müridleri var. Yakında bu kalabalık müridleriyle bir fitne çıkarabilir ve mülkünüze zarar verebilir"; "Şeyh Ahmed'in asker içinde o kadar çok müridi var ki, eğer isterse padişahlık iddiâsında bulunabilir." dediler.[42] Bu esere göre, o dönemde padişahın veziri ve hizmetçileri çoğunlukla Şiî idiler.[43] Ahmed Sirhindî'nin de Şiayı eleştiren mektupları ve müstakil bir risalesi olduğu için ona karşı öfke besliyorlardı. Padişahı Sirhindî aleyhine kışkırtanlar bu kişilerdi.

Bedahşî'nin verdiği bu bilgilere göre, hapsin gerçek sebebi olarak, Sirhindî'nin özellikle ordu içindeki müridlerinin çoğalması üzerine padişah ve yakınlarının kaygılanması ile Şiî bürokratların Sirhindî'ye karşı husumeti gösterilmektedir.

Muhammed İhsân Müceddidî'nin (ö. 1201/1787'den sonra) *Ravzatü'l-kayyûmiyye* isimli eseri ile diğer bazı geç dönem eserlerde hapsin sebebi anlatılırken yukarıdaki anafikir yakalanmış ve daha detaylı bilgi verilmiştir. Buna göre, Ahmed Sirhindî, halifesi Şeyh Bedî'uddîn Sehârenpûrî'yi başkent Agra'ya irşad için görevlendirmişti. Bedî'üddîn padişahın ordusu içinde tebliğ ve irşad ile meşgul olup birçok mürid edindi. Bunu haber alan Şiî vezir Âsaf Câh, pâdişahı Şeyh Bedî'uddîn ve Ahmed Sirhindî aleyhinde yönlendirmeye çalıştı. Sirhindî'nin bu kalabalık müridleriyle saltanat iddiasında bulunabileceğini öne sürdü. Padişah da Şeyh Bedî'uddîn'in sohbetine gidilmesini yasakladı, ayrıca Sirhindî hakkında bilgi toplamak üzere casuslar yolladı. Bu ca-

42. Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 39a, 40b.
43. Bedahşî, *age*, vr. 39b.

suslar Sirhindî'nin, kendisini Hz. Ebû Bekr'den üstün gördüğünü bildirdiler. O dönemde Şeyh Bedî'uddîn Agra'dan ayrılıp önce memleketine, sonra Sirhind'e geldi. Onun yokluğunu fırsat bilen bazı kişiler Agra'da dedikodu yapıp Şeyh Bedî'uddîn'in Ahmed Sirhindî ile beraber isyan hazırlığı yapmak için Sirhind'e gittiğini söylediler. Padişah da Sirhindî'yi huzuruna çağırdı. Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaştığı iddiasını sordu, saygı secdesi yapmasını istedi ve sonunda hapsedilmesine karar verdi.[44]

Ahmed Sirhindî, hapsedildiği tarih olan 1028 (1619) senesinden kısa bir süre önce halifelerinden Mîr Muhammed Nu'mân'a yazdığı bir mektupta Hindûların Müslüman mabedlerini yıkmaya başladığını ve bu olayların Müslüman bir padişah döneminde vuku bulmasından üzüntü duyduğunu söyleyerek Cihângîr'i üstü kapalı eleştirmişti.[45] Hapis olayının bu mektubun ardından gerçekleşmesi, sebeplerden birinin bu eleştiri olabileceğini de akla getirmektedir.

Ahmed Sirhindî Govâliyâr Kalesi'nde bir yıl hapis hayatı yaşadı.[46] Bazı kaynaklarda iki yıl[47] veya üç yıl[48] hapiste kaldığı kaydedilmiş ise de bu doğru değildir. Sirhindî bu bir yıl içinde hapisteki insanlara İslâmiyet'i öğretti, onları irşad etti. Bazı gayr-i müslimleri de Müslüman yaptı.[49] Yaşadığı sıkıntıların manevî ilerleyişine katkı sağlayacağını düşünüyordu.[50] Ancak dışarıdaki müridleri huzursuzdu ve padi-

---

44. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 298-316; Şarkpûrî, *İkinci Bin Yılın Yenileyicisi İmam Rabbânî*, s. 34-37.
45. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, II, 233-234 (no. 92). *Mektûbât*'ın ikinci cildi h. 1025-1028 tarihleri arasında yazılan mektuplardan oluşmaktadır.
46. Cihângîr *Tûzuk-i Cihângîrî* adlı eserinde saltanatının 14. senesi olaylarını anlatırken Sirhindî'yi hapsettiğini, 15. senesi olaylarını anlatırken de serbest bıraktığını söyler. Ayrıca bk. Muhammed İkrâm, *Rûd-i Kevser*, Lahor 1996, s. 271; Fethullah Müctebâî, "Ahmed-i Serhindî", s. 51.
47. Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Kânpûr 1312/1894, I, 613.
48. Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân*, I, 137; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşbendiyye*, Kâhire 1308, s. 183; Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, Leknev 1992, V, 48.
49. Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 41a; Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî, *Tercümetü ahvâli'l-İmâmi'r-Rabbânî*, *Mu'arrabu'l-Mektûbât (ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse)*, Mekke 1317 kenarında, I, 58-59.
50. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 284 (no. 5).

şaha zarar vermek istiyorlardı. Ahmed Sirhindî ise onlara mâni oldu ve: "Padişaha kötülük etmek, bütün insanlara kötülük etmektir." dedi. Müridlerinden biri sihirbazlardan öğrendiği bazı cümlelerle Sirhindî'nin muhaliflerine büyü yapıp onları ortadan kaldırmak istedi, ancak Sirhindî buna da mâni oldu. Bir sene sonra padişah verdiği cezadan pişman oldu ve Sirhindî'nin hapisten çıkmasına izin verdi.[51]

Ravzatü'l-kayyûmiyye'de Ahmed Sirhindî'nin hapsedilmesi üzerine bazı vali ve komutanların rahatsız oldukları, aralarında anlaşarak Kâbil valisi Mehâbet Hân'ı padişaha karşı isyana teşvik ettikleri, Mehâbet Hân'ın da padişahın ordusunu yenerek Cihângîr'i esir aldığı, ardından Ahmed Sirhindî'nin hapisten serbest bırakıldığını anlatır.[52] Oysa bu olay Sirhindî'nin vefat tarihi olan h. 1034 (Aralık 1624) senesinden bir sene sonra Cumâde'l-âhire 1035'te (Mart 1626) vuku bulmuştur.[53]

Cihângîr, Sirhindî'yi hapisten serbest bırakırken (1029/1620) hediye olarak 1000 rupye para verdiğini ve onu evine dönmek ile ordugâhta kendisinin yakınlarında kalmak arasında serbest bıraktığını söyler. Cihângîr'e göre, Sirhindî bu hapis cezasının kendisi için iyi bir ders olduğunu söylemiş ve padişahın yakınında kalmayı tercih etmiştir.[54] Sirhindî padişahın yakınında bulunmayı, onu İslâmî konulara teşvik etmek için iyi bir fırsat olarak düşünmüş ve ordugâhta kalmayı tercih etmiş olabilir. Nitekim bazı mektuplarında padişahın meclisine katıldığını ve dinî konularda sohbet ettiğini anlatır.[55] Ancak o dönemde müridlerine ve oğullarına yazdığı bazı mektuplarda kışlada zorla kaldığını, sabrettiğini, sultan tarafından bir engelleme olduğunu söyleyerek bir nevi yarı hapis hayatı yaşadığını ima etmektedir.[56] Cihângîr, Ahmed Sirhindî'yi gitmek ile kalmak arasında serbest bıraktı-

51. Bedahşî, *ae*, vr. 41a-41b.
52. Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 323-331; Şarkpûrî, *age*, s. 38-41.
53. Mu'temed Hân, *İkbâlnâme-i Cihângîrî*, Kalküta (Calcutta) 1865, s. 257; Muhammad Aslam, "Jahângîr and Shaikh Ahmad Sirhindî", *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, X/1 (1965), s. 142.
54. Jahangir, *age*, II, 161.
55. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 370-371 (no. 43).
56. Sirhindî, *age*, III, 449 (no. 78); 462 (no. 83); 526-527 (no. 106).

ğını söylemiş ise de, Muhammed Hâşim Kişmî, onun "padişahın baskısı ile" orduda kaldığını ifade etmiştir.[57] Dolayısıyla bazı kaynaklardaki "Kışlada kalmak şartıyla zindandan serbest bıraktı."[58] cümlesi, ilk dönemler için muhtemelen daha doğrudur. Ahmed Sirhindî'nin bu dönemde padişahın askerleriyle birlikte iki üç sene boyunca bazı şehirlerde dolaştığı bilinmektedir.[59]

Yine bu dönemde h. 1031 (1622) senesinde Muhammed Hâşim Kişmî Ahmed Sirhindî'nin mektuplarını derleyerek *Mektûbât*'ın üçüncü cildini meydana getirmiştir. Daha sonra yazılan mektupların sayısı oldukça az olduğundan, bunlar da üçüncü cildin sonuna eklenmiştir.[60]

Ahmed Sirhindî'nin h. 1032 (1623) senesinde Ecmîr'de (Ajmer) olduğu bilinmektedir. O dönemde padişah Cihângîr de Ecmîr'de idi. Cihângîr 55. doğum gününde (17 Rabîu'l-evvel 1032) yakınlarına hediyeler dağıtırken Sirhindî'ye de 2000 rupye para hediye etmiştir.[61] Bu dönemde Sirhindî ile padişahın iyi ilişkiler içinde oldukları görülmektedir. 1033 (1623-24) senesinde tam olarak serbest olduğu görülen Ahmed Sirhindî bu senenin Rabî'u's-sânî ayında (Ocak-Şubat 1624) kendisini ziyarete gelen oğullarıyla birlikte Ecmîr'den Sirhind'e dönmüş ve ömrünün son yılını memleketi olan Sirhind'de geçirmiştir.[62]

---

57. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 159 (ez müzâhamet-i sultân-i vakt).
58. Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân*, I, 137; Abdülmecîd Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 183.
59. Kişmî, *age*, s. 159.
60. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, III, 274-275 (derleyenin mukaddimesi); Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 240-241. Bazı kaynaklarda *Mektûbât*'ın üçüncü cildinin ilk hâlinin 1033'te derlendiği kayıtlıdır. bk. Sirâc Ahmed Hân, *Sinîn-i Ahd-i Müceddidî*, s. 605.
61. Jahangir, *age*, II, 276; Muhammad Aslam, *agm*, s. 143.
62. Kişmî, *age*, s. 282-284.; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 105, 205-206; Muhammed Fazlullâh Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, Kâbil 1397/1977, s. 342. Bazı kaynaklarda Cihângîr'in h. 1032 senesinde Sirhind kasabasına uğradığı ve orada Ahmed Sirhindî'nin ziyafet sofrasına iştirak ettiği kayıtlıdır. bk. Şarkpûrî, *age*, s. 43; Gulâm Mustafa Hân, *Sinîn-i Ahd-i Ma'sûmiyye*, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye* başında, I, 16. Ahmed Sirhindî'nin h. 1032'de Ecmîr'de olduğu ve buradan h. 1033 senesinde Sirhind'e geldiği bilindiğine göre (bk. Muhammed Fazlullah, *age*, s. 342) ziyafetle ilgili bu rivayet kuşkuyla karşılanmalıdır.

Ahmed Sirhindî son zamanlarını münzevî bir şekilde geçirdi. Cuma namazı haricinde evinden çıkmıyordu. Vefatından birkaç ay önce nefes darlığı çekmeye başladı. 28 Safer 1034 (10 Aralık 1624) tarihinde vefat etti ve doğum yeri olan Hindistan'ın Sirhind kasabasında defnedildi.[63] Vefat ettiğinde şemsî takvim hesabıyla 60 yaşında idi. Müridlerinden Bedreddîn b. İbrâhîm Sirhindî onun son aylarını, vefatını ve defnedilişini *Visâl-i Ahmedî* isimli eserinde anlatmıştır.

Kaynaklarda belirtildiğine göre, Ahmed Sirhindî'nin teni beyaza meyyal buğday renginde idi. Kaşları uzunca, siyah ve arası açık idi. Gözleri irice, biraz çekik, beyazı tam beyaz ve siyahı tam siyah idi. Burnu yüksekçe ve ince (dar), sakalları uzun ve dörtgen idi. Başında sarık bulunur, sarığın uzantısını (destarın şemlesini) arkasına, omuzlarının arasına salardı. Üzerine cübbe giyer, şalvarının paçaları da kısa olurdu.[64]

Ahmed Sirhindî vefat ettiğinde geriye birkaç yetişkin çocuk, birçok halife, çok sayıda mektup ve birkaç risale bırakmıştır.

II. ESERLERİ

A. İsbâtü'n-nübüvve:

Ahmed Sirhindî genç yaşlarında iken gittiği Agra'da Ekber Şâh'ın önde gelen bürokratlarından Ebu'l-Fazl Allâmî ile felsefe ve peygamberliğin önemi konusunda tartışmış, bunun üzerine ***İsbâtü'n-nübüvve*** adlı eserini kaleme almıştır. Sirhindî eserin başında yazma sebebi ve eserin bölümleri hakkında bilgi verirken "bir mukaddime" ve "iki makale"den oluştuğunu kaydetmiş ise de, matbu ve yazma nüshalarda ikinci makale bulunmadığına göre bu eseri yarım bırakmış ve ikinci makaleyi yazmaktan vaz geçmiş olmalıdır. Eserin konu başlıkları şun-

63. Kişmî, *age*, s. 292-293; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 208; Bedreddîn Sirhindî, *Visâl-i Ahmedî* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1388/1968, s. 6, 12, 26. Bir başka takvim hesabına göre vefatı 29 Safer gününde olmuştur.
64. Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 40, 59, 92, 155.

lardır: Nübüvvetin manası, mucize, peygamber gönderilişi ve bütün insanların ona muhtaç oluşu, son peygamberin peygamberliğinin isbatı. Arapça olan eser, önce Karaçi'de İdâre-i Müceddidiyye tarafından (Karaçi 1383/1963), sonra Lahor'da İdâre-i Sa'diyye-i Müceddidiyye tarafından Mahbûb İlâhî'nin tahkîki ile *Resâil-i Müceddidiyye* isimli mecmua içinde yayınlanmıştır.[65] İstanbul'da Hakîkat Kitabevi tarafından Karaçi baskısı ofset yoluyla tekrar basılmış,[66] ayrıca Türkçe,[67] İngilizce,[68] Fransızca[69] ve Almanca[70] tercümeleri ayrı ayrı neşredilmiştir.

B. Redd-i Şî'a (veya Redd-i Revâfız):

997'de (1588-89) Meşhed'in kuşatıldığı dönemde Meşhed âlimlerinden Muhammed b. Fahreddîn Rüstemdârî'nin yazdığı ve sahabeyi eleştiren risaleye reddiye olarak kaleme alınmıştır. Farsça olan eser, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'nin Leknev 1889 baskısının sonunda ek olarak basılmış, daha sonra Gulâm Mustafa Hân tarafından *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet* adıyla müstakil olarak neşredilmiştir (Râmpûr 1384/1964). Bu son baskı İstanbul'da Hakîkat Kitabevi tarafından tekrar basılmış (İstanbul 1994), ayrıca Türkçe tercümesi yayınlanmıştır.[71] Eser, Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından *el-Mukaddimetü's-seniyye fi'l-intisâr li'l-fırkati's-Sünniyye* ismiyle Farsçadan Arapçaya çevrilmiş[72] ve bu tercüme yayınlanmıştır.[73]

---

65. *Resâil-i Müceddidiyye*, Lahor, İdâre-i Sa'diyye-i Müceddidiyye, 1385/1965, s. 17-56.
66. *İsbâtü'n-nübüvve*, İstanbul 1994.
67. Abdullah Süveydî, *Hak Sözün Vesîkaları*, İstanbul 2001, içinde, s. 272-302.
68. *The Proof of Prophethood*, İstanbul 1997 (14. baskı), içinde, s. 5-39.
69. *L'évidence de la Prophétie*, İstanbul 1999.
70. *Beweis des Prophetentums*, İstanbul 1998. Bu tercümelerin hiçbirinde mütercim ismi zikredilmemiştir.
71. Abdullah Süveydî, *Hak Sözün Vesîkaları*, içinde, s. 45-78. (Mütercim adı zikredilmemiştir).
72. Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn*, İstanbul 1947, II, 544.
73. *en-Nâhiye* isimli eserin ekinde, İstanbul, Hakîkat Kitabevi, 1993, s. 50-83.

C. Risâle-i Tehlîliyye:

"Lâ ilâhe illallâh" kelime-i tevhîdinin (tehlil) anlamını açıklayan bir eserdir. Eserin Arapça metni, Reşîd Ahmed tarafından yapılan Urduca tercümesi ile birlikte Gulâm Mustafa Hân tarafından yayınlanmıştır (Karaçi, İdâre-i Müceddidiyye, 1384/1965). Arapça metin ayrıca Lahor'da da neşredilmiştir.[74] Eserin içinde müellif "Şeyhî ve vâlidî kuddise sirruh" ifadesini kullandığı için eser Ahmed Sirhindî'nin babasının vefatından (1007/1599) sonra yazılmış olmalıdır. Gulâm Mustafa Hân eserin h. 1010'da yazılmış olabileceği kanaatindedir.[75]

D. Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh:

Şeyhi Bâkî Billah'ın kendi rubaileri üzerine yaptığı şerhe Ahmed Sirhindî tarafından yazılmış olan bir ta'likattır. Eserde vahdet-i vücûd konusunda âlimler ile sûfîlerin birbirine aykırı olan görüşleri uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Farsça olan eser 1965'te Lahor'da *Resâil-i Müceddidiyye* içinde yayınlanmış,[76] bir sene sonra Karaçi'de İdâre-i Müceddidiyye tarafından ayrıca neşredilmiştir.

E. Ma'ârif-i Ledünniyye:

Seyr u sülûk, varlık (vücûd), Allah'ın zatı ve sıfatları gibi konuları ele alan Farsça bir eserdir. "Ma'rife" başlığını taşıyan 41 parça yazıdan oluşur. Ahmed Sirhindî'nin bu eseri 1015-1016 (1606-1607) yılları arasında yazdığı söylenir.[77] Farsça metin önce Hâfız Muhammed Ali Hân tarafından yayınlanmış (Râmpûr, Matba-ı Ahmedî,

---

74. *Resâil-i Müceddidiyye*, Lahor 1965, içinde, s. 1-16.
75. Ahmed Sirhindî, *Risâle-i Tehlîliyye* (nşr. Gulâm Mustafa Han), Karaçi 1965, s. 4 (nâşirin mukaddimesi). Muhammed İkrâm eserin h. 1007 sonu 1008 başında yazıldığı kanaatindedir. bk. Muhammed İkrâm, *Rûd-i Kevser*, s. 244-245.
76. *Resâil-i Müceddidiyye*, Lahor 1965, içinde, s. 217-248.
77. Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 336.

1898), sonra 1965'te Lahor'da *Resâil-i Müceddidiyye* içinde,[78] ardından 1968'de Karaçi'de Farsça metni ve Zevvâr Hüseyin Şâh'ın Urduca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.

F. Mebde' ve Me'âd:

Seyr u sülûk mertebeleri hakkında Farsça bir eserdir. Ahmed Sirhindî'nin farklı zamanlarda yazdığı 61 parça yazısının, müridlerinden Muhammed Sıddîk Bedahşî Kişmî (ö. 1050/1640) tarafından 1019 (1610) senesinde derlenmesiyle oluşmuştur. Eser Delhi, Lahor ve Karaçi'de neşredilmiş,[79] İstanbul'da Karaçi neşrinin tıpkı basımı yapılmıştır.[80] *Mebde' ve Me'âd* Osmanlı döneminde Harputlu Beyzâde Ali Efendi (ö. 1322/1904) tarafından Türkçeye,[81] Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî (ö. 1352/1934) tarafından Arapçaya tercüme edilip yayınlanmıştır.[82]

G. Mükâşefât-ı Gaybiyye:

Seyr u sülûk ve varlık konularıyla ilgili Farsça bir eserdir. Ahmed Sirhindî'nin muhtelif zamanlarda kaleme aldığı 29 parça yazısı, onun vefatından sonra 1051 (1641) senesinde derlenerek bu eser meydana gelmiştir. Eseri derleyen kişi Gulâm Mustafa Hân'a göre Sirhindî'nin halifelerinden Muhammed Hâşim Kişmî,[83] Muhammed İkbâl Mü-

---

78. *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1965 içinde, s. 141-216.
79. *Mebde' ve Me'âd*, Delhi, Matba-i Ensârî, 1307/1889; *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1965, içinde, s. 57-140; *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi, İdâre-i Müceddidiyye, 1968.
80. *Mebde' ve Me'âd*, İstanbul, Hakîkat Kitabevi, 1994.
81. *Risâle-i Celîle-i Mebde' ve Me'âd* (trc. Beyzâde Ali Harputî), Kastamonu 1290/1873.
82. Ahmed Sirhindî, *Tercümetü Risâleti'l-Mebde' ve'l-me'âd* (trc. M. Murâd Kazânî), *Mu'arrabü'l-Mektûbât (ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse)*, Mekke 1317/1899, kenarında, II, 2-162.
83. bk. Ahmed Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 3-4 (nâşirin mukaddimesi).

ceddidî'ye göre ise Sirhindî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm'dur.[84] Müceddidî literatüründeki bazı referanslar eserin Muhammed Ma'sûm tarafından derlendiği görüşünü kuvvetlendirmektedir.[85] Eserin Farsça metni, Urduca tercümesi ile birlikte Gulâm Mustafa Hân tarafından *Mükâşefât-ı Ayniyye* adıyla yayınlanmıştır (Karaçi 1965). Oysa en eski kaynaklarda eserin ismi *Mükâşefât-ı Gaybiyye* şeklinde kayıtlıdır.[86]

H. Mektûbât:

Ahmed Sirhindî'nin müridlerine ve dostlarına yazdığı toplam 536 mektuptan oluşan üç ciltlik Farsça bir eserdir. Birinci cilt Sirhindî'nin h. 1008-1025 tarihleri arasında yazdığı 313 mektuptan oluşmakta olup müridi Yâr Muhammed Cedîd Bedahşî Tâlekânî tarafından 1025'te (1616) derlenmiştir. İkinci cilt 99 mektuptan oluşur ve Abdülhay Hisârî tarafından 1028'de (1619) derlenmiştir. Üçüncü cilt Muhammed Hâşim Kişmî tarafından 1031'de (1622) 114 mektup olarak derlenmiş, bundan sonra yazılan mektupların yeni bir cilt yapılması düşünülmüş, ancak Sirhindî'nin vefatına (1034/1624) kadar geçen dönemde sadece on tane mektup yazıldığı için onlar da üçüncü cilde eklenerek bu ciltte 124 mektup olmuştur.

Ahmed Sirhindî mektuplarında İslâmî kaidelere ve Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı kalmayı sıkça vurgulamış, yaşadığı tasavvufî hâlleri ve seyr u sülûk esnasındaki ruhî tecrübelerini aktarmış, ayrıca varlık konusunu derinlemesine tartışmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine katıldığı ve katılmadığı hususları belirtirken konuyu ulema gibi zihnî (ras-

---

84. Muhammed Ubeydullah b. Hâce Muhammed Ma'sûm, *Hasenâtü'l-Haremeyn* (Arapçadan Farsçaya trc. Şâkir b. Mollâ Bedreddîn Sirhindî; nşr. Muhammed İkbâl Müceddidî), Lahor 1981, s. 19-20 (nâşirin mukaddimesi).
85. Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 263b: "Çün ez Hazret-i Mahdûmî Mevlânâ Şeyh Muhammed Ma'sûm kuddise sirruh porsîdem, îşân goftend: Belî, în mektûb râ ba'd-i ez sî sâl yâftem ve der *Risâle-i Mükâşefât* dâhil kerdem". Ayrıca bk. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Makâmât-ı Ahyâr*, Delhi 1395/1975, s. 44.
86. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 240; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 136.

yonel) yaklaşımlarla değil, yaşadığı tasavvufî (mistik) tecrübelerle temellendirinmiştir. Mektuplarında zaman zaman Hindistan'ın dinî ve sosyal yapısındaki aksaklıklara da işaret eden Sirhindî, yöneticileri bu konuda uyarmış ve teşvik etmiştir. Müridlerine yazdığı mektuplarda tasavvufî konulara ağırlık veren Sirhindî'nin, devlet yöneticilerine yazdığı mektuplarda genelde dinî ve sosyal konularla iktifa ettiği görülür.

Ahmed Sirhindî'nin halifelerinden Muhammed Hâşim Kişmî, *Mektûbât*'ın birinci cildindeki keşfî bilgilerin, diğer iki cilde nispetle Sirhindî'nin ilk hâllerine ait olduğunu ifade etmektedir.[87] Mektupların muhtevasında, yazarın içinde bulunduğu tasavvufî hâlin etkili olacağı muhakkaktır. Nitekim Sirhindî'nin gençliğinde yazdığı mektuplar ile yaşlılık döneminde yazdığı mektuplar arasında aynı konuda farklı görüşleri bulunduğu bilinmektedir.[88] Mektupların muhtevasında yazarın hâli etkili olacağı gibi, mektubun yazıldığı muhatap kişinin tasavvufî ve zihnî seviyesi de etkili olabilir. Bununla birlikte Serrâc Tûsî'nin (ö. 378/988) bir ilk dönem sûfîsinden naklettiği şu cümleler tasavvuf kültüründe mektupların önemini açık bir biçimde ortaya koymaktadır: "Kim, şeyhlerimizin remizlerine (yüksek manalı sembolik sözlerine) vâkıf olmak isterse, onların yazışmalarına ve mektuplarına baksın. Onların remizleri buralardadır. Yoksa yazdıkları eserlerde (kitaplarda) değil."[89]

Mektûbât'ın bilinen en eski yazma nüshası İslâmâbâd'daki Gencbahş Kütüphanesi'nde olup 14 Muharrem 1056 (16 Kasım 1654) tarihlidir.[90] Leknev (Lucknow) ve Delhi'de birkaç kez basılan eser, 1327-1334 (1909-1916) yılları arasında Amritsar'da Mevlânâ Nûr Ahmed Emritserî (ö. 1348/1930) tarafından birçok yazma nüshası karşılaştırılarak ve sayfa kenarlarına bazı notlar (ta'likat) eklenerek dokuz fasikül hâlinde neşredilmiştir. Nûr Ahmed neşri esas alınarak

87. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 218.
88. bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 267 (no. 160), 359 (no. 220); Eyyûb Gencî, *Şerh-i Dürrü'l-ma'ârif*, Senendec 1376/1997, s. 138-139.
89. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'* (nşr. A. Mahmûd- T.A. Sürûr), Kâhire 1960, s. 414.
90. J.G.J ter Haar, "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindî", *Manuscripts of the Middle East*, 3 (1988), s. 41.

Lahor (1384/1964) ve Karaçi'de (1392/1972) tekrar yayınlanan eser, İstanbul'da 1977'de Karaçi neşrinden ofset yoluyla tekrar basılmıştır.[91] İstanbul'da ayrıca birinci cildin Arapça ve Farsça birlikte neşri yapılmıştır (Sönmez Neşriyat, 1969).

Mektûbât Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleyman Sa'ded-dîn Efendi (ö. 1202/1787) tarafından h. 1162-1165 yılları arasında Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş ve daha sonra yayınlanmıştır (İstanbul 1277/1860). Eser, Arapça tercümesi esas alınarak günümüz Türkçesine önce Abdülkâdir Akçiçek tarafından (İstanbul 1977), daha sonra üç kişilik bir heyet tarafından tam olarak çevrilip neşredilmiştir (İstanbul 2004).[92] Hüseyin Hilmi Işık tarafından *Mektûbât Tercemesi* (İstanbul 1968) adıyla yapılan çeviri ise birinci cilde aittir. *Mektûbât*'ın Arapça tercümesi Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî tarafından 1305 (1888) senesinde yapılmış ve bu tercüme Mekke'de 1317 (1899) senesinde yayınlanmıştır. Urduca tercümesi ise Zevvâr Hüseyn tarafından yapılmış ve Karaçi'de neşredilmiştir.[93]

Mektûbât'ın bazı şerhleri şunlardır: Mevlevî Nasrullah Hûtegî b. Hacı Muhammed Şâh Hân, *Şerh-i Mektûbât-ı Kudsî-âyât-ı Mahbûb-i Sübhânî İmâm-ı Rabbânî;*[94] Mîr Ahmed b. Mevlânâ Nedrullah Keşî, *Şerh-i Mektûbât-ı Rabbânî;*[95] Mîr Arabşâh, *Şerh-i Mektûb-i Müceddid-i Elf-i Sânî.*[96] Esâsen *Mektûbât*'ın ilk şerhi, yine *Mektûbât*'ın kendisidir. Sirhindî, önceki mektuplarında anlaşılması güç olan bazı cüm-

---

91. Işık Kitabevi, üç cildi iki mücelled hâlinde.
92. *Mektûbât-ı Rabbânî*, Mütercimler: Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım; redaksiyon: Ali Kaya. Yasin Yayınevi.
93. *Mektûbât-ı Hazret Müceddid Elf-i Sânî kâ Urdû Terceme*, 4 cilt, Karaçi, Ahmed Brothers Printers, 1988-1993.
94. *Mektûbât*'taki 40 mektubun şerhi olup birinci cildi basılmıştır (Karaçi 1397/1977). Gencbahş Ktp., nr. 19975 (512 sayfa). bk. Ârif Nevşâhî, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî-yi Çâp-ı Sengî ve Kemyâb-ı Kitâbhâne-i Gencbahş*, İslâmâbâd 1989, II, 1060.
95. Çorum, Hasan Paşa Ktp., nr. 3874, (318 varak); aynı kütüphane, nr. 3910 (370 varak). 85 mektubun Farsça şerhi olup 1221 senesinde (1806) telif edilmiştir.
96. Mektûbât'ın üçüncü cildi 87. mektubunun şerhidir. bk. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârsî-yi Pâkistân*, İslâmâbâd 1984, III, 2008.

leleri, sonraki mektuplarında açıklamıştır. Meselâ ikinci cildin 6. mektubundaki bazı cümlelerin açıklaması (şerhi) aynı cildin 97. mektubunda bizzat Sirhindî tarafından yapılmıştır.

Mektûbât'ın bazı muhtasar versiyonları da yapılmıştır. Muhammed Bâkır Lâhûrî 1080 (1670) senesinde Ahmed Sirhindî ve oğlu Muhammed Ma'sûm'un mektuplarından bazı bölümleri seçerek konularına göre tasnif etmiş ve bu Farsça muhtasar esere *Kenzü'l-hidâyât* adını vermiştir (Lahor ts.). Yûnus en-Nakşbendî eş-Şâmî *Zübdetü'r-Resâili'l-Fârûkiyye ve umdetü'l-mesâili's-sûfiyye*[97] isminde Arapça bir ihtisar yapmıştır. Muhammed Abdullah Cân (ö. 1365/1946) *Mektûbât*'ın her üç cildinden seçmeler yaparak bunları dört konu başlığı altında toplamış ve *İntihâb-ı Mektûbât-ı Fârsî-yi Hazret-i İmâm-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sânî müsemmâ be Feyzu'l-berekât min ayni'l-berekât* adıyla yayınlamıştır (Lahor, Dîn-i Muhammedî Press, ts.).[98] Fazlur Rahmân Farsça mektuplardan seçmeler yaparak İngilizce bir önsöz ile birlikte *İntihâb-ı Mektûbât-ı Şeyh Ahmed Sirhindî* (*Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindî*) adıyla yayınlamıştır (Karaçi, İkbâl Akademi, 1968).

Mektûbât içinde geçen ayet, hadis, sûfîlere ait özlü sözler, tasavvuf ıstılahları, şahıs, fırka, kitap ve yer isimleri indeksi Arthur F. Buehler tarafından hazırlanmış ve *Fehâris-i Tahlîlî-yi Heştgâne-i Mektûbât-ı Ahmed-i Sirhindî* adıyla yayınlanmıştır (Lahor, İkbâl Akademi, 2001). *Mektûbât*'ta geçen bazı hadislerin tahrîci Abdülganî b. Ebî Sa'îd el-Fârûkî ed-Dihlevî (ö. 1296/1878) tarafından yapılmış,[99] ayrıca bu zatın müridlerinden Muhammed Sa'îd tarafından yapılan çalışma *Teşyîdü'l-mebânî fî tahrîci ehâdîsi Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* ismiyle yayınlanmıştır (Haydarâbâd-Dekken, Matba-ı Feyzu'l-Kerîm, 1311/1894). *Mektûbât*'ı Arapçaya çeviren Muhammed Murâd Kazânî de bu tercümenin sayfa kenarlarına bazı tahrîcler yapmıştır. *Mek-*

---

97. Bu eser, Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının birinci cildinin kısaltılarak (muhtasar) ve belli konulara göre tasnif edilerek Arapçaya tercüme edilmiş bir versiyonudur. Nüshaları için bk. Şam, Zâhiriyye Ktp., (Mektebetü'l-Esed), nr. 5956, (44 varak); (İstanbul) Süleymaniye Ktp., M. Hafîd Efendi, nr. 125, (27 varak); Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1745, vr. 1a-68a.
98. Nevşâhî, *age*, II, 1059-1060.
99. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Makâmât-ı Ahyâr*, s. 71.

tûbât'taki hadisler hakkında Lahor'da daha kapsamlı çalışma doktora tezi olarak yapılmış ancak henüz yayınlanmamıştır.[100] Ahmed Avni Konuk'un (ö. 1938) *İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbât'ı* isimli eseri ise *Mektûbât*'taki bazı konuların tenkidi mahiyetindedir.[101]

Ahmed Sirhindî'nin yukarıda zikredilenler dışında *Risâle-i Cezbe ve Sülûk*,[102] *Risâle-i âdâbü'l-mürîdîn*,[103] Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eserine yarım kalmış Arapça bir ta'lîkat[104] ve Hâcegân tarikatı hakkında bir risale (*Risâler der Beyân-ı Tarîkat-ı Hazarât-ı Hâcegân*)[105] gibi eserler yazdığı bilinmektedir. Bu son risale, *Mektûbât*'ın birinci cildi 290. mektubu içinde aynen aktarılmıştır.[106] Sirhindî'ye izafe edilen diğer bazı küçük risaleler, onun mektuplarından veya diğer eserlerinden alınmış parçalar olabileceği gibi, yanlış isnadlar da olabilir.[107] Sirhindî'nin günlük dua, evrad ve nafile namazlar hakkındaki müsveddeleri ile bu konuda kendisinden nakledilen şifahî bilgiler, müridi Muhammed Sâlih Kûlâbî (ö. 1038/1629) tarafından *Hidâyetü't-tâlibîn* (bazı yazmalarda *Hediyyetü't-tâlibîn*) ismiyle derlenmiştir.[108]

Sirhindî'nin mektuplarının ve diğer eserlerinin önemli bir özelliği, başka sûfîlerin sözlerinin muayyen bir sıra ile yazılmasından oluşan bir "derleme" olmayıp, müellifin çoğunlukla kendi tasavvufî tecrübeleri ve keşiflerini ihtiva eden orijinal eserler olmalarıdır.[109]

---

100. Bâbur Baig Mit'âlî, *Mektûbât-ı Müceddid-i Elf-i Sânî: Tahrîc-i Ehâdîs*, Lahor, Pencâb Üniversitesi 1994. bk. Arthur F. Buehler, *Fehâris-i Tahlîlî-yi Heştgâne-i Mektûbât-ı Ahmed-i Sirhindî*, Lahor 2001, mukaddime, s. II.
101. İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yzm., nr. 1812, vr. 1a-21b.
102. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 39 (no. 16), 145 (no. 62); Kişmî, *ae*, s. 240. Sirhindî'nin cezbe ve sülûk hakkındaki görüşleri için özellikle bk. *Mektûbât*, I, 549-568 (no. 287).
103. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 136.
104. Kişmî, *age*, s. 234, 240; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 136, 140.
105. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 13 (no. 5); Kişmî, *age*, s. 151; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 47; Eserin nüshası: (İslâmâbâd) Gencbahş Ktp., nr. 4743, vr. 1b-9b.
106. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 591-602 (no. 290), (Fasl: Bedân ki hâsıl-ı tarîka-i hazarât-ı Hâcegân... diye başlayan kısım).
107. bk. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1440, 1495-6, 1585, 1688-9.
108. Yazma bir nüshası için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 3823, vr. 1a-17a. Diğer bir nüshası için bk. Münzevî, *age*, III, 2122.
109. bk. Kişmî, *age*, s. 215-216; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 34a-b.

İKİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN NESLİ VE HALİFELERİ

I. ÇOCUKLARI VE NESLİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin nesli çocukları vasıtasıyla devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Onun vefatından sonra hanımının on altı sene daha yaşadığı ve h. 1050 (1641) senesinde vefat ettiği bilinmektedir.[1] Sirhindî'nin yedi oğlu ve iki kızı dünyaya gelmiş,[2] bunlardan dört oğlu ve bir kızı, o hayatta iken vefat etmiştir. Kendisi hayatta iken vefat edenlerin isimleri şunlardır: Muhammed Sâdık, Muhammed Ferruh, Muhammed Îsâ, Ümmü Külsûm ve Muhammed Eşref. Bunlardan ilk üçü h. 1024 (1615) veya 1025 (1616) senesindeki taun salgını esnasında vefat etmişlerdir.[3] Sonuncusu olan

---

1. Gulâm Mustafâ Hân, *Sinîn-i Ahd-i Ma'sûmiyye*, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, başında, I, 17.
2. Bk. Ahmed Ebu'l-Hayr Mekkî, *Hediyye-i Ahmediyye*, Kânpûr 1313, s. 5-6. Gulâm Ali Abdullah Dihlevî, Sirhindî'nin bir kızı olduğunu söylemiştir. Bk. Abdullah Dihlevî, *Hâlât ve Makâmât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 491, vr. 86a.
3. H. 1024 tarihi için bk. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 297; h. 1025 tarihi için bk. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 305; Bedreddîn Sirhindî, *ae*, II,

Muhammed Eşref'in henüz süt çağında vefat ettiği bilinmekteyse de tarihi kaydedilmemiştir.[4] Vefat eden bu çocuklar genelde küçük yaşta oldukları için onlardan sadece Munhammed Sâdık'ın nesli devam etmiştir.[5] Sirhindî'nin vefatından sonra hayatta kalan ve nesilleri devam eden çocukları ise şunlardır: Muhammed Sa'îd, Muhammed Ma'sûm, Muhammed Yahyâ ve Hadîce.

Muhammed Sa'îd

Ahmed Sirhindî'nin ikinci oğlu olarak h. 1005 (1597) senesinde doğmuş, 1071 (1661)'de vefat etmiştir. Hâzinü'r-rahme lâkabıyla anılan Muhammed Sa'îd *Mişkâtü'l-mesâbîh*'e haşiye yazmıştır. Mektupları bir cilt hâlinde derlenerek *Mektûbât-ı Sa'îdiyye* adıyla yayınlanmıştır (Lahor 1385/1965). Oğlu Abdülehad Vahdet Sirhindî, Muhammed Sa'îd'in Hicâz'da nail olduğu keşifleri *Letâifü'l-Medîne* ismiyle Arapça olarak kaleme almıştır. Ahmed Sirhindî'nin hem oğlu hem de halifelerinden olan Muhammed Sa'îd oğlu Abdülehad Vahdet Sirhindî de dahil bazı kişilere icazet vermiştir.[6]

233; Abdülfettâh b. Muhammed Nu'mân Bedahşî, *Miftâhu'l-ârifîn*, Pencâb Üniversitesi Ktp., Şîrânî, nr. 4663, vr. 229a; Muhammed Murâd b. Tâhir Keşmîrî, *Hasenâtü'l-ebrâr min nesemâti'l-mukarrabîn*, St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, C 1529, vr. 314a-318a.

4. Kişmî, *age*, s. 337.
5. Ahmed Ebu'l-Hayr Mekkî, *age*, s. 6-8.
6. Muhammed Sa'îd için bk. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 308-319; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 234-261; Abdülfettâh b. Muhammed Nu'mân Bedahşî, *Miftâhu'l-ârifîn*, vr. 249b-250a (bu eserde vefat tarihi: 28 C. Sânî 1071 olarak kayıtlıdır); Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 46b-50b; Muhammed Murâd b. Tâhir Keşmîrî, *Hasenâtü'l-ebrâr min nesemâti'l-mukarrabîn*, vr. 318a vd. (bu eserde vefat tarihi 1072/1662 olarak kayıtlıdır); Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, s. 226-238; Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, I, 638-639 (vefatı h. 1070 olarak kayıtlıdır); Mekkî, *Hediyye-i Ahmediyye*, s. 8 (bu eserde vefatı 27 C. Sânî 1070 olarak kayıtlıdır); Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 365.

Muhammed Ma'sûm

Ahmed Sirhindî'nin üçüncü oğlu olarak h. 1007 (1599) ya da 1009 (1601) senesinde doğmuş, 9 Rabîu'l-evvel 1079 (1668) tarihinde vefat etmiştir. Kabri Sirhind'dedir. Urvetü'l-vüskâ lâkabıyla anılan Muhammed Ma'sûm'un mektupları üç cilt hâlinde derlenerek yayınlanmıştır (Karaçi 1396/1976). Farsça olan bu mektuplar, Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn (ö. 1202/1787) tarafından Türkçeye çevrilmiş ve neşredilmiştir (İstanbul 1277/1860). Eser, Zevvâr Hüseyn Şâh tarafından da Urducaya çevrilmiştir (Karaçi 1406/1986). Muhammed Ma'sûm 1068 (1658) senesinde Hicâz'a gitmiş, orada nail olduğu ilham ve keşifler oğlu Muhammed Ubeydullah tarafından *Hasenâtü'l-Haremeyn* adıyla Arapça olarak derlenmiş, daha sonra Muhammed Şâkir b. Bedreddîn Sirhindî tarafından Farsçaya çevrilmiştir. Bu Farsça nüsha Muhammed İkbâl Müceddidî'nin tahkîkiyle neşredilmiştir (Lahor 1981). Eser Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi tarafından Türkçeye çevrilmiş ise de henüz yayınlanmamıştır.[7]

Muhammed Ma'sûm'un hayatı, görüşleri ve önde gelen halifeleri hakkındaki en önemli eserlerden biri, torunu Mîr Safer Ahmed Ma'sûmî tarafından yazılan *Makâmât-ı Ma'sûmî* isimli Farsça eserdir. Bu eserin Farsça nüshası ve Urduca tercümesi geniş bir mukaddime ve ta'lîkât ile Muhammed İkbâl Müceddidî tarafından dört cilt hâlinde yayınlanmıştır (Lahor 2004). Muhammed Ma'sûm hakkındaki bir diğer önemli eser Muhammed İhsân Müceddidî'nin *Ravzatü'l-kayyûmiyye* isimli eserinin ikinci cildidir. Ahmed Sirhindî'nin hem oğlu hem de halifesi olan Muhammed Ma'sûm birçok müridine hilâfet (icazet) vermiş ve Müceddidîliğin geniş bir coğrafyaya yayılmasında birinci derecede etkili olmuştur.[8]

---

7. Tercümenin nüshalarından biri için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2848.
8. Muhammed Ma'sûm hakkında bk. Kişmî, *age*, s. 319-337; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 262-295; Abdülfettâh Bedahşî, *age*, vr. 252b-254a; Muhammed Emîn Bedahşî, *age*, vr. 50b-66a; Muhammed Murâd Keşmîrî, *age*, vr. 366a vd.; Kandehârî, *age*, s. 240-241; Gulâm Server Lâhûrî, *age*, I, 639-642

Muhammed Yahyâ

Ahmed Sirhindî'nin yedinci ve en küçük oğludur. Babasının vefatında yedi yaşlarında olduğu için eğitimini ağabeylerinin yanında tamamlamıştır. Bâkî Billâh'ın oğlu Hâce Kelân'ın (Ubeydullah) kızı ile evlenen Muhammed Yahyâ 1095 (1684) veya 1098 (1687) senesinde vefat etmiştir. Ahmed Sirhindî'yi müdafaa için bir eser kaleme aldığı söylenir.[9]

Ahmed Sirhindî'nin kızı Hadîce Hanım, Abdülkâdir Mahdûmî ile evlenmiş ve nesli devâm etmiştir.[10]

Ahmed Sirhindî'nin neslinden gelen kişiler önceleri genellikle Sirhind'de ikamet etmişler, ancak 18. yüzyılda Sirhind Sihler tarafından birçok defa saldırıya uğrayınca bazıları orada kalmış, bazıları ise Afganistan'a ve Peşâver'e göç etmişlerdir. Afganistan'a gidenler genellikle Kâbil'de (Kâbul) yerleşmişlerdir. Bunların neslinden gelen ve Şîr Âgâ diye bilinen Nûru'l-meşâyıh Fazl Ömer Müceddidî'nin (ö. 1376/1956) Afganistan'ın yanısıra Hint Altkıtası'nda da binlerce müridi vardı. O, bir dönem Afganistan'da Adalet Bakanı olarak görev yapmıştır. Onun kardeşi Şeyh Muhammed Sâdık Mısır dahil birçok Arap ülkesinde Afganistan büyükelçiliği yapmıştır. 1979'da Afganistan'ın komünist rejimi Müceddidî ailesine mensup birçok kişiyi idam etmiştir.[11] Sirhindî'nin neslinden olup Kandehâr'da yaşamış olan Muhammed Fazlullah (ö. 1238/1823) *Umdetü'l-makâmât* isimli eserinde kendisinden önceki Müceddidî şeyhleri hakkında bilgi vermiştir.

Sirhindî'nin neslinden Peşâver ve Kandehâr'a göç edenlerin bir kısmı daha sonra Sind bölgesine (Tando Sain Dad) yerleşmişlerdir. Bu

---

(bu esere göre vefat tarihi h. 1080); Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî, *Nefâisü's-sânihât fî tezyîli'l-bâkıyâti's-sâlihât, Tercümetü Reşahât* (trc. M.Murâd Kazânî), Mekke 1307/1890, kenarında, s. 39-46; Mekkî, *age*, s. 36; Abdülhay Hasenî, *age*, V, 439-441.

9. Muhammed Yahyâ hakkında bk. Kişmî, *age*, s. 337-339; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 295-297; Abdülfettâh Bedahşî, *age*, vr. 257a-b; Kandehârî, *age*, s. 242; Abdullah Dihlevî, *Hâlât ve Makâmât-ı İmâm-ı Rabbânî*, vr. 101a-b; Mekkî, *age*, s. 86-87; Hasenî, *age*, V, 470.
10. Mekkî, *age*, s. 6.
11. Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 326-327; Oliver Roy, "Sufism in the Afghan Resistance", *Central Asian Survey*, II/4 (1983), s. 67-69.

kola mensup olan Muhammed Hasan Cân Müceddidî (ö. 1367/1948) birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan *Tarîku'n-necât* Türkçeye çevrilmiştir.[12] *Ensâbu'l-encâb* (Lahor 1340/1921) isimli eseri ise Sirhindî'nin nesli hakkında bilgi vermektedir.[13] Sirhindî'nin neslini anlatan başka eserler de bulunmaktadır.[14]

Sirhindî ailesine mensup bir başka kol Delhi'de irşad faaliyetine devam etmektedir. Bu kolun son şeyhi olan Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, Ahmed Sirhindî ile kendi babası Ebu'l-Hayr Fârûkî arasındaki ecdadını *Makâmât-ı Ahyâr* isimli Farsça eserinde ele alıp anlatmış, 1993'te vefat edince yerine yeğeni Enes Ebu'n-Nasr Fârûkî postnişin olmuştur.[15]

II. HALİFELERİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî halkı irşad için farklı ülkelere ve şehirlere birçok halife göndermişti. Bunların bir kısmı mutlak icazet sahibi olup Sirhindî'nin vefatından sonra müstakil olarak mürid yetiştirmeye devam etmiştir. Bazıları ise mukayyed icazet sahibi idi ve Sir-

12. Hâce Muhammed Hasan Cân Müceddidî, *Tarîku'n-necât Tercümesi: Kurtuluş Yolu* (trc. A. Fârûk Meyân müstear ismiyle Süleyman Kuku), İstanbul, Berekât Yayınevi, 1977.
13. Ghulam Mustafa Khan, "The Naqshbandi Saints of Sind", *Journal of the Research Society of Pakistan*, 13/2 (1976), s. 22-26. Muhammed Hasan Cân Müceddidî hakkında ayrıca bk. Muhammed Sâdık Kusûrî, *Tekmile-i Tezkire-i Meşâih-i Nakşbendiyye*, Muhammed Nûrbahş Tevekkülî'nin *Tezkire-i Meşâih-i Nakşbendiyye*, Gucerât ts., ekinde, s. 578-9.
14. Muhammed Murâd b. Tâhir Keşmîrî'nin (ö. 1134/1762) *Hasenâtü'l-ebrâr min nesemâti'l-mukarrabîn* (ya da *Hasenâtü'l-mukarrabîn*) isimli Farsça eserinin son bölümlerinde Sirhindî'nin oğulları ve torunları anlatılmaktadır. Bk. O. F. Akimushkin, "A Rare Seventeenth-Century Hagiography of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya Shaykhs", *Manuscripta Orientalia*, 7/1 (March 2001), s. 62-67. Ahmed Ebu'l-Hayr Mekkî'nin *Hediyye-i Ahmediyye* (Kânpûr 1313/1895) isimli Farsça eserinde de Sirhindî'nin neslini ele alınmaktadır.
15. Soy silsilesi şöyledir: Ahmed Sirhindî, Muhammed Ma'sûm, Seyfeddîn, Muhammed Îsâ, Azîzü'l-kadr, Safiyyü'l-kadr, Şâh Ebû Sa'îd, Şâh Ahmed Sa'îd, Muhammed Ömer, Ebu'l-Hayr Fârûkî, Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî. Bk. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Makâmât-ı Ahyâr*, s. 19-116 vd.

hindî tarafından bir şehre ümmetin maslahatı gereği tayin edilmişti. Sirhindî bu ikinci grupta yer alan halifelerini kemale erdiklerini zannetmemeleri konusunda uyarmıştır.[16]

Sirhindî'nin önde gelen halifelerinin uzunca bir listesi *Umdetü'l-makâmât*'ta kaydedilmiştir.[17] Müceddidîliğin yayılmasındaki tesiri sebebiyle bu halifelerden en önemlisi, Sirhindî'nin oğlu **Muhammed Ma'sûm**'dur. Diğer oğlu **Muhammed Sa'îd** de halifelerdendir. Bu ikisi hakkında önceki bölümde bilgi verilmiştir. Diğer bazı halifeler şunlardır:

Mîr Muhammed Nu'mân Bedahşî:

977 (1569) senesinde Semerkand'da doğdu. Önce Bâkî Billah'a, sonra Ahmed Sirhindî'ye mürid oldu. Sirhindî onu 1018 (1609) senesinde Hindistan'ın Burhânpûr şehrine halife olarak gönderdi. Etrafındaki müridlerin, özellikle Özbek kökenli insanların çoğalmasını devlet için tehlike olarak gören padişah onu önce sorguladı, sonra başkent Ekberâbâd'da (Agra) irşada devam etmesine izin verdi. 19 Safer 1059 (4 Mart 1649) senesinde vefat eden Muhammed Nu'mân'ın kabri Ekberâbâd'dadır. *Risâle-i Sülûk* isimli eseri Gulâm Mustafa Han tarafından neşredilmiştir (Karaçi 1969).[18]

Âdem Benûrî:

Hindistan'ın Benûr kasabasında Sirhindî'nin halifesi sıfatıyla halkı irşada başlayan Âdem Benûrî'nin etrafında çok sayıda Afgân müri-

---

16. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 341 (no. 211); 349, 353 (no. 217). Ayrıca bk. Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, Karaçi 1976, III, 286-7 (no. 241).
17. Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, s. 217-218.
18. Bk. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 339-344; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 299-311; Abdülfettâh b. Muhammed Nu'mân Bedahşî, *Miftâhu'l-ârifîn*, vr. 242a-244b; Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 509-516; Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, I, 636; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 424-425; Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1499.

di oluşmuştur. 1052 (1642) senesinde büyük bir mürid topluluğu ile padişah Şâh Cihân'ın bulunduğu Lahor'a gitmiş, bir isyan çıkmasından endişe eden padişah onun şehirden ayrılmasını isteyince Hicâz'a gidip Medîne'ye yerleşmiştir. Medîne'de Ahmed Kuşâşî ile Hakîkat-ı Ka'be'nin üstünlüğü konusunda tartışmalar yapan Benûrî 13 Şevvâl 1053 (25 Aralık 1643) tarihinde Medîne'de vefat etmiştir. Kendisinden sonra müridleriyle devam eden kola Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye kolunun "Âdemiyye" veya "Ahseniyye" şubesi adı verilmiştir. Benûrî'nin kendisine mahsus tasavvufî eğitim usûlleri bulunduğu bilinmektedir. O, müridlerine kalp zikrinden sonra nefy u isbat zikrini talim eder, sonra zikri ruha ve diğer latîfelere yönlendirirdi. Onun sisteminde letâifin yerleri de biraz farklı idi. Sır, göğsün ortasında, hafî alında, ahfâ başın üst kısmında bulunuyordu. *Hulâsatü'l-ma'ârif*, *Nikâtü'l-esrâr*, *Mektûbât-ı Seyyid Âdem* gibi Farsça eserleri günümüze ulaşmış olup henüz yazma hâlindedirler. Müridlerinden Muhammed Emîn Bedahşî *Menâkıbu'l-hazarât* isimli eserinde Benûrî'nin hayatı ve görüşlerini tafsîlatıyla ele almıştır.[19]

Ahmed Sirhindî'nin diğer bazı halifeleri şunlardır: Tâhir Lâhûrî, Bedî'uddîn Sehârenpûrî, Nûr Muhammed Patnî, Hamîd Bengâlî, Şeyh Müzzemmil, Muhammed Tâhir Bedahşî, Yûsuf Semerkandî, Ahmed Berkî, Muhammed Sâlih Kûlâbî, Muhammed Sıddîk Bedahşânî Kişmî, Muhammed Sâdık Kâbilî, Şeyh Abdülhay, Yâr Muhammed Kadîm Tâlekânî, Kâsım Ali, Hasan Berkî, Abdülhâdî, Ahmed Deybenî

---

19. Benûrî için bk. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 383-385; Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 73a vd.; Muhammed Ekrem Berâsevî, *Menâhicü's-sâlikîn*, İslâmâbâd, Kitâbhâne-i Ârif Nevşâhî, nr. Ârif-7, s. 59-78 (varaklar sayfa usûlü numaralanmış); Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh fî selâsili evliyâillâh*, s. 84-90; Muhammed İhsân Müceddidî, age, I, 545-573; Lâhûrî, age, I, 630-635; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 3-5; Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 312-3, 328-9; Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1435-6, 1988, 2078-9; Hamid Algar, "Benûrî", *DİA*, İstanbul 1992, V, 466-467. Benûrî hakkındaki en geniş ve muteber eser olan Muhammed Emîn Bedahşî'nin *Menâkıbu'l-hazarât* isimli Farsça eseri henüz yazma hâlindedir. Bu yazma nüshalardan birinin fotokopisini bana gönderen dostum Dr. Mu'în Nizâmî'ye teşekkürü bir borç biliyorum. Eserin Mu'în Nizâmî tarafından yapılan Urduca tercümesi neşredilmiştir (Âzâd Keşmîr-Kutlî 2002).

(Diyûbendî), Yûsuf Berkî, Muhibbullah Mânkpûrî, Hâcî Hızır-ı Afgân, Kerîmüddîn Baba Hasan Abdâlî, Abdülvâhid Lâhûrî, Emânullah Lâhûrî, Muhammed Hâşim Kişmî, Bedreddîn Sirhindî.[20] Bunlardan son ikisi yazdıkları eserlerle hem tasavvuf kültürüne, hem de Ahmed Sirhindî'nin hayatı ve düşüncelerini sonraki nesillere aktaran en eski ve güvenilir kaynakları kaleme alarak Nakşbendiyye-Müceddidiyye literatürüne önemli katkılar sağlamışlardır.

Muhammed Hâşim Kişmî'nin (ö. 1041/1631) eserleri şunlardır: *Ahvâl-i Hazret-i Kâsım Şeyh Kermînî* (*Kermînegî*), *Hilye-i Rasûlullâh*, *Dîvân-ı Eş'âr*, *Berekât-ı Ahmediyye el-Bâkıyye* (*Zübdetü'l-makâmât*), *Turuku'l-vusûl fî şerî'ati'r-Rasûl*, *Kadru'l-âlî fî esrâri hayri'l-leyâlî*, *Gevher-i Nâmî der Esrâr-ı Nâm-ı Seyyidü'l-enâmî*, *Mektûbât-ı Kişmî*, *Nesemâtü'l-kuds min hadâikı'l-üns*. Bu eserlerden *Nesemâtü'l-kuds*, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*'ın zeyli (devamı) mahiyetindedir. *Berekât-ı Ahmediyye* de *Nesemâtü'l-kuds*'ün ikinci cildi ve zeyli mahiyetindedir. *Berekât-ı Ahmediyye*'de Bâkî Billah ile Ahmed Sirhindî'nin hayatı, görüşleri ve halifeleri ele alınmıştır. Bu Farsça eserin Kânpûr 1307/1889 baskısı İstanbul'da 1988 yılında Hakîkat Kitabevi tarafından tekrar basılmış, ayrıca A. Fârûk Meyân tarafından *Berekât: İmâm-ı Rabbânî ve Yolundakiler* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul, Berekât Yayınevi,1980, 5. baskı).[21]

Bedreddîn Sirhindî'nin (ö. 1054/1644'ten sonra) eserleri de şunlardır: *Siyer-i Ahmedî* (bu eser, müellif hayatta iken kaybolmuştur), *Senevâtü'l-etkıyâ*, *Mecma'u'l-evliyâ*, *Visâl-i Ahmedî* (Ahmed Sirhindî'nin son günlerini ve vefatını anlatır, nşr. Gulâm Mustafa Hân, Ka-

---

20. Bu şahıslar için bk. Kişmî, *age*, s. 339-404; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 299-412; Muhammed İhsân Müceddidî, *age*, I, 509-561; Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, s. 217-218. Süleyman Şeyhî Köstendilî'nin (ö. 1235/1820) tarikat silsilesine göre, Ahmed Sirhindî'nin Firâkî Muhammed Bedreddîn isminde bir halifesi olmalıdır. Bk. Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Ankara 1989, s. 95-96. Ancak elimizdeki kaynaklarda bu isimde bir halife zikredilmemiştir.
21. Kişmî ve eserleri için bk. Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 368-383; Muhammed İhsân Müceddidî, *age*, I, 516-519; Haseni, *age*, V, 426; Ârif Nevşâhî, "Burhânpûrî, Muhammed Hâşim Kişmî", *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1378/2000, B-III, 295-296.

raçi 1388/1968), *Kerâmâtü'l-evliyâ, Revâih, Mi'râcü'l-mü'minîn, Hazarâtü'l-kuds*. Bedreddîn Sirhindî telif ettiği bu eserler haricinde Arapça bazı eserleri de Farsçaya çevirmiştir. Telif eserlerinden *Hazarâtü'l-kuds* Farsça ve iki cilt olup birinci ciltte hulefâ-i râşidînden Bâkî Billâh'a kadar Nakşbendî silsilesinde yer alan meşayıhın tercüme-i hâlleri anlatılmış, ikinci ciltte de Ahmed Sirhindî'nin hayatı, görüşleri ve halifeleri ele alınmıştır. Eserin ikinci cildi Mahbûb İlâhî'nin tahkîkiyle neşredilmiştir (Lahor 1971). Birinci cildi ise henüz yayınlanmamıştır. Ancak Muhammed Eşref Nakşbendî Müceddidî tarafından her iki cildin Urduca tercümesi yapılmış ve bu tercüme yayınlanmıştır (Siyâlkût, Mektebe-i Nu'mâniyye, 1401-1403/1981-83).[22]

---

22. Bedreddîn Sirhindî ve eserleri için bk. Kişmî, *age*. s. 404; Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 158-159, 348, 386-412; Muhammed İhsân Müceddidî, *age*, I, 534; Haseni, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 101; Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, I, 632; Y. Friedmann, "Badr al-Dîn Serhendî", *EIr*, London 1989, III, 381-2; Muhammed İkbâl Müceddidî, "Bedreddîn-i Sirhindî", *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1375/1997, B-II, 491-492; M.Cevâd Şems- M. Selîm Mazhar, "Bedrüddîn-i Serhindî", *DMBİ*, Tahran 1381 hş./2003, XI, 549-550.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

I. TASAVVUFÎ EĞİTİM VE MANEVÎ SEYAHAT

A. İntisap

Tasavvufî eğitim, bir mürşide bağlanmak (intisap) ile başlar. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, intisabın yapılış şekli ve adabı konusunda şu bilgileri vermektedir: İntisap niyetiyle gelen bir kişiye, mürşid önce istihare yaptırmalı ve bu işin o kişi hakkında hayırlı olup olmadığına dair manevî bir işaret beklemelidir. Bu konuda aceleci olmamalıdır, çünkü gaye müridleri çoğaltmak, Sirhindî'nin ifadesiyle "dükkânı genişletmek" değil, Allah'ın rızasını kazanmaktır.[1] İstihareler olumlu çıkarsa zikir telkin etmelidir.

Mürşid intisap esnasında müride önce tevbe etmeyi tavsiye etmeli, iki rekat tevbe namazı kılmasını istemelidir. Ancak tevbe işinde aşırıya gitmemeli, detayları zamana bırakmalıdır. Sonra müridin istidad ve kabiliyetine uygun (tür ve adette) bir zikir telkin etmeli

---

1. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 335 (no. 209).

ve ona teveccüh etmelidir (manen yönelip feyz aktarmalıdır). Tarikatın adabını ve şartlarını öğretmeli, Kur'an ve sünnete tâbi olmaya teşvik etmelidir. Kur'an ve sünnete aykırı olan keşf ve rüyalara itibar etmemesini, Ehl-i Sünnet akaidi çizgisinde inançlarını düzeltmesini tavsiye etmelidir. Zarurî olan fıkhî bilgileri (ilmihâl) öğrenmeye teşvik etmeli, haram ve şüpheli gıdalardan kaçınmasını vurgulamalıdır.[2]

İntisaptan sonra mürid, kendisine öğretilen tür ve sayıda zikirleri günlük olarak icra etmek sûretiyle tasavvufî eğitime başlamış olur.

B. Zikir

Ahmed Sirhindî tarafından tesis edilen Nakşbendiyyenin Müceddidiyye kolunda başlıca iki tür zikir vardır:

1. İsm-i zat (Allah) zikri,
2. Nefy u isbat (Kelime-i tevhîd, Lâ ilâhe illallah) zikri.

Bu zikir usûlleri, önceki Nakşbendî şeyhlerinden tevarüs edilmiştir. Sirhindî'ye göre, ism-i zat zikri daha ziyade "cezbe", nefy u isbat zikri de "sülûk" ile irtibatlıdır. Nakşbendîler önce "Allah" ismini zikrederler, belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra "Lâ ilâhe illallah" zikrine geçerler. Dolayısıyla bu tarikatta cezbe, sülûkten önce gelir.[3]

Etvâr-ı Seb'a (nefsin yedi mertebesi: Nefs-i emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râdıye, merdıyye, kâmile) usûlüyle seyr u sülûkü esas alan tarikatlarda ise mürid zikre önce kelime-i tevhîd ile başlar. Sonra üst mertebelere geçtikçe sırasıyla Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm, Kahhâr gibi isimleri zikreder. Yedi mertebede yedi tür zikrin icra edildiği bu sistemi ilk kez ortaya koyan kişinin İbrâhim Zâhid-i Gîlânî (ö. 700/1301) olduğu kabul edilmektedir.[4]

---

2. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968, s. 15-16.
3. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 247; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 152.
4. Harîrîzâde Kemâleddîn Efendi, *Kenzü'l-feyz*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2631, vr. 49a-50a.

Nakşbendiyye-Müceddidiyyede Allah'ın "Hay, Kayyûm, Kahhâr" gibi sıfatları değil, sadece zat ismi (Allah) zikredilir, ilk yöneliş Ahadiyyet-i Sırf'adır. Sirhindî'ye göre, Bahâeddîn Nakşbend'in: "Biz nihayeti bidayete derc ediyoruz" (sonu başlangıca dahil ediyoruz) sözüyle kastettiği de budur. Çünkü diğer bazı tarikat mensupları önce Allah'ın sıfatlarına, sonra zatına yönelirken, Nakşbendîler başlangıçtan itibaren zata yönelirler. Dolayısıyla diğerlerinin son metodu, Nakşbendîlerin ilk metodu olmaktadır.[5]

Sirhindî'ye göre, zikrin gayesi, kalpten gafletin giderilmesidir. Ayrıca zikir, sadece belli virdleri okumak değildir. Dinî kurallara ve adabına riayetle yapılan alış veriş de zikir sayılır. Keza bir âmâyı yoldaki çukura düşmekten kurtarmak da aynen zikir gibidir, hatta daha faziletlidir. Ancak Allah'ın isim ve sıfatlarını anarak yapılan zikir çabuk tesir edici olup Allah'a karşı sevgi oluşturur ve O'na çabuk ulaştırır.[6]

Sâlik (tasavvuf yolcusu), nefy u isbat (Lâilâhe illallah) zikrinde "Lâ" derken nefsanî arzularının ilâhlarını kalpten çıkarıp atmalı, tek ilâh olarak Allah'ı bilmeli, onu sevmeli, onun takdirine razı olmalıdır. "İllallah" derken de sadece Allah'ın zatına yönelmeli, Gayb-i Hüviyyet'ten başkasını düşünmemelidir. Dünyadaki mal mülk, insan öldüğü zaman zaten elinden çıkar gider. O hâlde sûfî, hayatta iken bunları gönlünden çıkarmalıdır.[7] Nefy u isbat zikrinin gayesi âfâk ve enfüsteki (insanın dışındaki ve içindeki) bâtıl ilâhları yok etmektir. Dıştaki bâtıl ilâhlar Lat, Uzza gibi putlardır. İçteki bâtıl ilâhlar ise nefsin arzularıdır.[8]

Müceddidiyyede zikir cehrî (yüksek sesle) değil, hafî (sessiz) olarak icra edilir. Dinde ruhsatlar ve azimetler vardır. Sirhindî'ye göre cehrî zikir ruhsat, hafî zikir ise azimettir. Nakşbendîler azimet yolunu tercih ettikleri için hafî zikri esas almışlardır.[9] Ayrıca Hanefî mezhebindeki genel görüşe tâbi olarak, Sirhindî cehrî zikrin bid'at

5. Sirhindî, *Metûbât*, I, 507 (no. 272).
6. Sirhindî, *ae*, II, 64 (no. 25); 129-130 (no. 46).
7. Sirhindî, *ae*, III, 277-278 (no. 2).
8. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1388/1968, s. 48.
9. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 548-9 (no. 286).

olduğunu kabul etmektedir.[10] Zikrin abdestli olarak icra edilmesi daha faziletli ise de, o, hanım müridlerinden birine yazdığı bir mektupta bazı dua ve zikirler tavsiye ettikten sonra bunları okumak için abdestin gerekli olmadığını eklemiştir.[11] Sirhindî'ye göre zikir esnasında gözleri kapatmak şart değildir, ancak o, zikir kalbin melekesi (alışkanlığı) hâline gelinceye kadar gözleri kapatarak zikretmenin daha faydalı olduğu kanaatindedir.[12] İsm-i zat (ism-i celâl, Allah) zikrinde sâlik, başlangıçta kalbinin üzerine yoğunlaşmalı, "Allah" ismini kalbin üzerinde icra etmelidir. Bu zikir esnasında uzuvlarını (zikrin tesiriyle kendiliğinden hareketleri müstesna) kasten hareket ettirmemelidir.[13]

Nakşbendiyyede "ism-i zat" (Allah) zikri, sâlikin dilini damağına yapıştırarak önce kalbine, sonra bedenindeki diğer latîfelerine (letâif) sırasıyla yoğunlaşmak sûretiyle yaptığı bir zikirdir. İsm-i zat zikrinde nefes tutulmaz. Letâifin hepsi zikre iştirak ettikten sonra bütün bedenin zikreder hâle gelmesine "sultânü'z-zikr" (sultânü'l-ezkâr, zikr-i sultânî) adı verilir. Bundan sonra sâlik "nefy u isbat" zikrine başlar. Bu zikir nefes tutularak ve genelde üç aşamada yapılır. "Lâ" harfi göbek altından başa çekilir, "ilâhe" derken sağ omuza inilir, "illallah" derken göğsün solunda bulunan kalbe vurulur. Önceki Nakşbendî şeyhleri tarafından da uygulanan bu zikir yapma şekli hakkında[14] Ahmed Sirhindî'nin eserlerinde her ne kadar detaylı bilgi bulunmasa da, başta oğlu Muhammed Ma'sûm'un *Mektûbât*'ı olmak üzere birçok Müceddidiyye mensubunun eserinde bilgi vardır ve aynı usûlün devam ettiği görülmektedir[15]

---

10. Sirhindî, *age*, I, 378-9 (no. 231).
11. Sirhindî, *ae*, III, 311 (no. 17).
12. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 400.
13. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 303 (no. 190).
14. bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, s. 301-307.
15. Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, II, 193-197 (no. 113-114); Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 386; Muhammed Bâkır Lâhûrî, *Kenzü'l-hidâyât*, Lahor ts., s. 14-18.

C. Letâif

Letâif, latîfe (ince, nâzik, şeffaf şey) kelimesinin çoğulu olup, tasavvuf ıstılâhı olarak insanın hakikatini oluşturan katmanları ifade eder. Bunlara ruhun mertebeleri veya farklı boyutları da denebilir. Bir başka tarife göre letâif, duyu organları ve aklın sağladığı bilgilerin ötesindeki manevî gerçekleri bilmemizi sağlayan hassas bilinçaltı yetenekleridir.[16]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre insan, on letâiften oluşmaktadır. Bunlara "Letâif-i Aşere" adı verilir. Bunlardan beşi Âlem-i Emr'e (ruhlar âlemine), beşi de Âlem-i Halk'a (yaratılış âlemine) aittir. Âlem-i Emr'in beş latîfesi "kalp", "ruh", "sır", "hafî" ve "ahfâ" olup "letâif-i hamse" veya "cevâhir-i hamse" (beş latîfe) diye bilinirler. Âlem-i Halk'ın beş latîfesi ise "nefs" ve insan bedenini oluşturan "dört unsur"dur (anâsır-ı erba'a: Toprak, ateş, su ve hava). Bu dört unsurun da nefse dahil olduğu kabul edilir. Letâif-i Sitte (altı latîfe) dendiğinde Âlem-i Emr'in beş latîfesi ile "nefs"ten oluşan altılı grup kastedilir. "Letâif-i Seb'a" (yedi latîfe) dendiğinde ise bu altılı gruba dört unsurun "latîfe-i kâlebiyye" (beden latîfesi) adıyla tek bir latîfe olarak eklenmesiyle oluşan yedili grup kastedilir.[17]

Letâif-i sitte (altı latîfe) iç içe geçmiş halkalar şeklinde düşünülebilir. En dış halka nefs, onun içindekiler sırasıyla kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Bunlar insan ruhunun farklı mertebeleri ve boyutları olup bir içteki, dıştakine göre daha hassas ve yüksek seviyelidir. Sûfî, önce "kalbine" (göğsün sol tarafına) yoğunlaşarak zikre başlar. Kalbi zikrin

16. Şâh Ni'metullah Velî Kirmânî, *Risâlehâ-yı Hazret-i Seyyid Nûreddîn Şâh Ni'metullâh-i Velî* (nşr. Cevâd Nûrbahş), Tahran 1357 hş./1978, IV, 229; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *Eltâfü'l-kuds fî ma'rifeti letâifi'n-nefs* (Farsça metin ve Urduca tercümesi ile birlikte nşr. Seyyid Zahîruddîn), Delhi 1312/1894, s. 16-17; Kabir Helminski, *Bilen Kalp: Ruhsal Dönüşümün Sufi Yolu* (trc. Refik Algan), İstanbul 2001, s. 117.
17. Bu terimler için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 98 (no. 34), 136 (no. 58); III, 290 (no. 11), 460 (no. 81). Dört unsurun nefse dahil olduğu hakkında bk. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *Bugyetü'l-vâcid fî Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*, (drl. Muhammed Es'ad Sâhibzâde), Dımaşk 1334/1916, s. 149.

lezzetini hissedip zikre iştirak eder hâle gelince[18] "ruhuna" (göğsün sağ tarafına) yoğunlaşarak zikre devam eder. Ruh da zikre iştirak edince bunu sırasıyla sır, hafî, ahfâ ve nefs izler. Nefs zikre iştirak ettikten sonra tüm bedenin zikre iştirak etmesi sağlanır (sultânü'z-zikr). Bu işlemlere, "letâife zikrin ilkâsı" denir.

Ahmed Sirhindî'den önceki sûfîlerde, özellikle Kübreviyye şeyhleri arasında letâifin isimleri, nurları ve irtibatlı olduğu peygamberler bilinmekteydi.[19] Ancak letâifin yerlerinden yani insan bedenindeki farklı bölgelere yerleştirilmesinden bahseden ilk yazılı kaynak, muhtemelen Sirhindî'nin *Mebde' ve Me'âd* adlı eseridir. Sirhindî bu eserde "kalb"in, göğsün sol tarafında, "ruh"un ise sağ tarafında olduğunu; sır, hafî ve ahfânın göğsün ortasında bulunduğunu, "ahfâ"nın tam ortada, "sır" ve "hafî"nin de onun yanlarında bulunduğunu, "nefs"in ise beyin (dimağ) ile irtibatlı olduğunu ifade etmiştir.[20] Sirhindî bu cümleleri ile letâifin yerlerini ana hatlarıyla belirtmiş, detaylara girmemiştir. Sonraki Müceddidîler letâifin yerleri konusunda detaylı ya da detaysız olarak bazı bilgiler vermişlerdir.[21] Ancak her sûfînin ken-

18. Müceddidî şeyhlerinden Mazhar Cân-ı Cânân (ö. 1195/1781) şöyle demiştir: "Kalbin hareket etmesi o kadar zarurî değildir. Maksad Allah'a yönelmektir." bk. Abdullah Dihlevî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, İstanbul 1993, s. 156.
19. bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, s. 308-310.
20. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 60. Daha önce bir eserimizde sehven, letâifin bedendeki yerlerini Ahmed Sirhindî'nin halifesi Mîr Muhammed Nu'mân'ın tesbit ettiğini yazmıştık. bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, s. 308. Bu vesileyle düzeltmiş olduk.
21. Mîr Muhammed Nu'mân Bedahşî, *Risâle-i Sülûk* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1969, s. 7; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 386; Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, II, 193-194, 196 (no. 113-114); Huccetullah Muhammed Nakşbend-i Sânî b. Muhammed Ma'sûm, *Vesîletü'l-kabûl ilallâhi ve'r-rasûl* (drl. İmâdüddîn Muhammed; nşr. Gulâm Mustafa Hân), Haydarâbâd-Sind 1963, I, 69; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh fî selâsili evliyâillâh*, s. 73-76; Abdullah Dihlevî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, s. 154-155; Abdullah Dihlevî, *Mekâtîb-i Şerîfe*, İstanbul 1992, s. 137 (no. 90); Ebû Sa'îd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1385/1965, s. 18; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erbau Enhâr*, Delhi 1311/1893, s. 2.

di ruhî tecrübesinin farklı oluşu sebebiyle olsa gerek, Sirhindî'den sonraki bazı Müceddidî şeyhleri letâifin yerleri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meselâ Sirhindî'nin halifelerinden Âdem Benûrî'ye göre "kalp" solda, "ruh" sağda, "sır" göğsün ortasında, "hafî" alında, "ahfâ" başın üst tarafında bulunmaktadır.[22] Sirhindî'nin ana hatlarını belirlediği dizilişi prensip olarak kabul edenler bile bunu üç şekilde yorumlamışlardır:

1. Şekil: "Kalp" sol memenin altında; "ruh" sağ memenin altında; "sır" kalbin yanında, kalp ile göğsün ortasında; "hafî" ruhun yanında, ruh ile göğsün ortasında; "ahfâ" kalp ile ruh arasında ve göğsün tam ortasında yer alır. Nefs ise beyinde (dimağ) bulunmaktadır. Bu dizilişe göre, ilk beş letâif insan göğsünde yatay bir çizgi üzerinde sıralanmış durumdadır.[23] Ahmed Sirhindî'nin ifade ettiği diziliş budur. İlk dönem Müceddidî şeyhlerinin de çoğunlukla bunu esas aldıkları anlaşılmaktadır.[24]

2. Şekil: "Kalp" sol memenin iki parmak altında, "ruh" sağ memenin iki parmak altındadır. "Sır" sol memenin hizasında, göğsün ortasına doğru iki parmak içte, "hafî" sağ memenin hizasında göğsün ortasına doğru iki parmak içte, "ahfâ", göğsün ortasının üst kısmında, nefs de alındadır. Bu dizilişe göre ilk beş letâif insan göğsünde bir üçgen üzerindeki noktalar şeklinde sıralanmıştır. Bu diziliş yorumunu, muhtemelen ilk kez Abdullah Dihlevî (ö. 1240/1824) yapmıştır.[25]

3. Şekil: Abdullah Dihlevî'nin halifelerinden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) ile başlayan Hâlidiyye kolunda "sır" sol memenin hizasına değil üstüne, "hafî" de sağ memenin hizasına değil üstüne yerleştirilmiştir. Bazı şeyhler bu dizilişi daha detaylı olarak

---

22. bk. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh fî selâsili evliyâillâh*, s. 87-88.
23. Letâifin bu yatay şeması için bk. Thomas Dahnhardt, *Change and Continuity in Indian Sufism*, New Delhi 2002, s. 409.
24. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 60; Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Kühlü'l-cevâhir*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 3823, vr. 18b-20a.
25. Abdullah Dihlevî, Mekâtîb-i Şerîfe, s. 137; Raûf Ahmed Müceddidî, *Merâtibu'l-vusûl*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1424, vr. 9b. Letâifin bu üçgen şeması için bk. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Menâhicü's-seyr ve medâricü'l-hayr*, Delhi 1376/1957, s. 17.

şöyle ifade etmişlerdir: "Kalp" sol memenin iki parmak altında, "ruh" sağ memenin iki parmak altında, "sır" sol memenin iki parmak üstünde, "hafî" sağ memenin iki parmak üstünde, "ahfâ" iki memenin arasında, göğsün ortasındadır. Bu dizilişe göre ilk dört letâif göğüste âdeta bir dikdörtgen üzerinde dizilmiş, ahfâ da ortalarına yerleşmiş durumdadır.[26] Bazı kaynaklarda "ahfâ", "sır" ile "hafî" arasına yerleştirilmiştir.[27]

Letâifin bedendeki yerleri hakkında yazılı en eski kaynak muhtemelen Ahmed Sirhindî'ye ait ise de, bu yerleştirmeyi ilk kez Sirhindî'nin yaptığını ve önceki şeyhler tarafından bilinmediğini söylemek oldukça zordur. Zîrâ Sirhindî'nin halifelerinden Mîr Muhammed Nu'mân'a nispet edilen *Risâle-i Sülûk* isimli eserde letâifin bedendeki yerleri konusunda üç farklı diziliş tarzı nakledilmiştir. Bunlardan ikinci dizilişe göre "sır" göğsün ortasında, "hafî" alında, "ahfâ" başın tepesinde, "nefs" göbeğin altındadır. Üçüncü dizilişe göre, "hafî" göz bebeğinde, "ahfâ" ise ensede, beynin siyah noktasının (süveydâ) arkasındadır. Muhammed Nu'mân bu farklı dizilişlerin sebebini "sâliklerin istidadlarındaki fark" olarak açıklamış, ayrıca bazı sûfîlerin letâifin "mekânsız" olduğunu düşünüp onlar için belli bir yer tahsis etmediklerini kaydetmiştir.[28] Bu ifadelerden, o dönemde letâifin yerlerinin Hindistan'daki sûfîler tarafından bilindiği ancak bu konuda aralarında bir ittifak olmadığı anlaşılmaktadır. Sûfîler, zikir esnasındaki ruhî tecrübeleri doğrultusunda letâifin yerlerini kendi algıladıkları biçimde ifade etmiş olmalıdırlar. Bu farklı tecrübeler, letâifin bedendeki farklı dizilişlerini ortaya çıkarmıştır. Letâifin yerleri konusunda sûfîlerin işaret ettiği noktalar ile, Hint kültüründe, özellikle yogadaki

---

26. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *Bugyetü'l-vâcid fî Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*, s. 149; Şemseddîn Muhammed Nûrî, *Risâle-i Murâkabe, Miftâhu'l-kulûb* ile berâber, İstanbul 1284/1867, s. 17-18; Muhammed Emîn el-Kürdî el-Erbilî, *Tenvîru'l-kulûb fî mu'âmeleti allâmi'l-guyûb* (nşr. Muhammed Riyâd), Beyrût 1995, s. 564-565.
27. Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cestâvî, *Tebsıratü'l-mürşidîn min meşâyihi'l-Hâlidîn* (nşr. Abdülcelîl el-Atâ), Şu'ayb b. İdrîs el-Bâkinî'nin *Tabakâtü'l-Hâcegâni'n-Nakşbendiyye*'sinin ekinde, Dımaşk 2003, s. 13, 15.
28. Mîr Muhammed Nu'mân, *age*, s. 9.

şakralar (çakra, insan bedenindeki enerji merkezleri) arasında büyük bir benzerlik görülmektedir. Bu durum, Hindistan sûfîlerinin letâifin yerlerini tesbit ederken kendi ruhî tecrübelerinin yanısıra yoga kültüründen de istifade etmiş olabilecekleri ihtimalini gündeme getirmektedir. Nitekim o dönemde Hindistan sûfîlerinin, özellikle de Şattâriyye tarikatı mensuplarının yoga pratiklerinden haberdar oldukları bilinmektedir.[29] Esasen burada altı çizilmesi gereken nokta, tüm insanların bedeninde belli enerji merkezlerinin bulunduğu ve bunların bazı pratiklerle geliştirilebildiği gerçeğidir.

Letâiften her birinin ayrı renkte bir nurunun olduğu önceki sûfîler tarafından da bilinmekte idi. Ahmed Sirhindî bu nurların Misâl Âlemi'nde zuhur ettiğini söylemiş ve bu zuhurun, ilgili latîfenin safâsının alâmeti olduğunu kaydetmiştir. Bu konuda o şöyle der: "Kalbin safâsının alâmeti, Misâl Âlemi'nde kalbin kırmızı bir nur şeklinde zuhur etmesidir. Ruhun safâsı da sarı bir nur şeklinde zuhur etmesidir. Bu kıyas (diğer latîfeler için de) devam edip gider."[30] Sonraki dönemlerde letâifin renkleri konusunda bazı farklı görüşlerin ortaya çıktığı bilinmektedir.[31]

---

29. Sanskritçe bir yoga kitabı olan *Amratkund* (*Amrtakunda*) Bengal'de milâdî 1210 senesinde *Havzu mâi'l-hayât* adıyla Arapçaya çevrilmiş, daha sonra XVI. yüzyılda Hindistanlı Şattârî şeyhi Muhammed Gavs (ö. 970/1563) tarafından *Bahru'l-hayât* ismiyle Farsçaya tercüme edilmiştir. Farsçası yayınlanan eser (Delhi 1893) Osmanlı döneminde Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö. 1196/1782) tarafından *Havzu'l-hayât* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve yayınlanmıştır (İstanbul 1328/1910). bk. Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 1995, s. 72; Carl W. Ernst, "Sufism and Yoga According to Muhammad Ghawth", *Sufi*, 29 (1996), s. 9-10.
30. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 103 (no. 42).
31. Meselâ Sirhindî'nin aksine, halifesi Mîr Muhammed Nu'mân'a ve torunu Abdülehad Vahdet Sirhindî'ye göre kalbin nuru sarı, ruhun nuru kırmızıdır. bk. Mîr Nu'mân Bedahşî, *Risâle-i Sülûk*, s. 10; Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet* (drl. Muhammed Murâd Keşmîrî; nşr. Abdullah Cân Fârûkî- Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1966, s. 119-120. Sirhindî'nin halifesi Âdem Benûrî'ye göre ruhun nuru beyazdır. bk. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, s. 87. Diğer latîfelerin renkleri konusunda da bazı ihtilâflar bulunmaktadır.

Letâifin fenâsı ve terakkisi (manen ilerleyişi) meselesini Ahmed Sirhindî özetle şöyle ele alır: Sâlik, Allah'ın sevgisinin galebesi sebebiyle mahlûkata karşı önce ilgisini, sonra bilgisini yitirip "fenâ-i cesedî" hâline girer. Bunun ardından kendi ruhunu ve ruhunun iç katmanları olan sır, hafî ve ahfâyı unutmaya başlar. Sonunda ruh kendisini tamamen unutur. Ortada, Hak Teâlâ'yı müşâhededen başka bir şey kalmaz. Bu duruma "fenâ-i ruhî" (ruhun fâni olması) adı verilir. Kalp kendi makamından ruhun makamına yükselince, bu unutma hâli ona da gelir ve ruha tâbi olarak kalp de fâni olur (fenâ-i kalbî). Kalp, ruhun makamına yükselince, kalbin makamına da nefs yükselir. Bu makamda tezkiye edilip arıtılan nefs bir süre sonra diğerleri gibi fâni olur (fenâ-i nefs). Letâifin fenâsı bu şekilde devam eder ve sonunda hepsi ahfâ makamına ulaşırlar. Hepsi birlikte (hey'et-i vahdânî) Kuds Âlemi'ne doğru uçarlar ve bedeni (latîfe-i kâlebiyyeyi) boş bırakırlar. "Ölmeden önce ölmek" diye tabir edilen durum, bu altı letâifin bedeni terk etmesinden ibarettir. Ancak bütün latîfelerin ahfâda birleşmesi şart değildir. Meselâ fenâ-i ruhîye ulaşan her sâlikin fenâ-i kalbîye ulaşacağına dair bir kaide ve garanti yoktur. Sâliklerden çoğu bu letâiften biri ya da birkaçı ile yolculuğuna devam eder. Sadece Muhammedî meşreb olan sâlikler bütün latîfelerini fâni edip (ahfâda birleştirip) tek latîfe (hey'et-i vahdânî) hâline getirerek sülûke devam edebilirler.[32] Muhammedî meşreb olmayanlar için ise ya "kalp" ma-

32. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 50-54; a.mlf., *Mebde' ve Me'âd*, s. 60-61. Bazı Müceddidîler, letâifin, Arş'ın üzerindeki asıllarına ulaşmadıkça fâni olamayacağını söylemişlerdir. bk. Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erbau Enhâr*, s. 2. Ahmed Sirhindî'nin torunu Abdülehad Vahdet Sirhindî (ö. 1126/1715) de fenâ-i kalbe ulaşmak için İmkân Dairesi'nin aşılması ve on mertebenin geçilmesi gerektiğini söyler. Bu on mertebe şunlardır: Zühd, sabır, tevekkül, rıza, teslim, kanaat, insanlardan ümit kesmek, fakr, ferağ, riyazat. bk. Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet* s. 119; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, s. 73-74. Müceddidiyyede letâifi fenâya ulaştırmak için "murâkabe-i letâif" usûlü kullanılmaktadır. Ahmed Sirhindî'nin eserlerinde yer almayan bu murakabenin yapılış şekli sonraki dönemlere ait eserlerde şöyle anlatılır: Sâlik, kalbini, Hz. Muhammed'in kalbinin karşısında olarak düşünür. İlâhî feyzin, fiil tecellîsi ile Hz. Muhammed'in kalbinden Hz. Âdem'in kalbine, oradan da kendi kalbine geldiğini düşünür. Bu sayede kalp fâni olur. Bu dönemde sâlik, mahlûkatın fiillerini göremez olur. Bütün fiilleri,

kamından bir delik açılır ve oradan fiilî sıfatlara yükselirler, yahut "ruh" makamından bir delik açılır ve oradan zatî sıfatlara ulaşırlar. Diğer latîfeler de bu minvâl üzeredir.[33] Letâifin fenâya ulaşabilmesi için nefes tutularak kelime-i tevhîd (nefy u isbat) zikri yapılır.[34]

Emr Âlemi'nin beş latîfesinin (kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ) Âlem-i Sağîr olarak kabul edilen insandaki seyri bu şekilde tamamlandıktan sonra, seyr u sülûk (manevî yolculuk) Âlem-i Kebîr olarak kabul edilen kâinatta (Kuds Âlemi kısmında) devam eder. Arş'ın üzerinde beş letâifin asıllarının bulunduğu kabul edilir. Seyr, letâifin bu asıllarında devam eder. Âlem-i Kebir'de (Arş'ın üzerinde) letâifin asıllarındaki yolculuk tamamlanınca, seyr ilallah yoluyla İmkân Dairesi'nin seyri tamamlanmış olur. Sâlik, fenâ menzillerinden birine ulaşır, Velâyet-i Suğrâ (küçük velilik, evliya veliliği) Mertebesi'ne girmiş olur. Sonra Allah'ın "vücûbî isim ve sıfatlarının gölgelerinde" yolculuğa başlar. Bu gölgeler, letâifin, Âlem-i Kebîr'deki asıllarının da asılları sayılır. Sâlik ilâhî isim ve sıfatların "gölgelerinde" yaptığı yolculuğu seyr fillah yoluyla tamamlayınca, gölgelerden çıkıp Allah'ın "isim ve sıfatlarında" seyre başlar. Bu noktada evliya veliliği olan "Velâyet-i Suğrâ" sona erer, hakikî fenâya ulaşılır, enbiya veliliği olan "Velâyet-i Kübrâ"ya ayak basılır. Bu mertebede isim ve sıfatların tecellîsi, şuûn ve itibarların zuhuru vaki olur. Velâyet-i Kübrâ Mertebesi'nin ilk dairesinin alt yarısında Allah'ın "zaid olan isim ve sıfatları", üst yarısında ise "zatî şuûnlar ve itibarlar" bulunur. Emr Âlemi'ne ait beş latîfenin yük-

---

fâil-i hakîkînin (Allah) fiilleri olarak görür. Âdemî meşreb olanlar bu yolla vuslata ererler. Sonra sâlik ruhunu Hz. Muhammed'in ruhu karşısında olarak düşünür. İlâhî feyzin, Hz. Muhammed'in ruhundan Hz. İbrâhim ve Hz. Nûh'un ruhlarına, oradan da kendi ruhuna geldiğini düşünür. Bu yolla ruhu fâni olur. Diğer latîfeler de benzer usûlle fenâya ulaştırılabilir. bk. Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erbau Enhâr*, s. 3. Kaynaklarda Ahmed Sirhindî'nin, altı letâifi sırasıyla fenâya ulaştırma usûlünü uyguladığı, oğullarının (Muhammed Ma'sûm'un) ise kalbin fenâsından sonra müridleri hemen nefsin fenâsına yönlendirdiği, bu ikisi fâni olunca diğerlerini de bunların içinde fâni olmuş saydığı ve bu yolun daha kısa olması sebebiyle sonraki asırlarda da tercih edilip uygulandığı ifade edilmektedir. bk. Abdullah Dihlevî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, s. 156; a. mlf, *Mekâtîb-i Şerîfe*, s. 141.

33. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 241-242 (no. 135); 441 (no. 260).
34. Kâdî Senâullah Pânîpatî, *İrşâdü't-tâlibîn*, Delhi 1899, s. 45.

selebileceği son nokta bu isim ve şuûnların nihayetine (ilk dairenin üst kısmının sonuna) kadardır. Daha öteye geçemezler. Bu mertebede beş letâifin yolculuğu tamamlanmış olur.[35] Velâyet-i suğrâ ve velâyet-i kübrâ gibi kavramların detayları ileride ele alınacaktır.

Bundan sonra bir manevî ilerleme ve yükseliş (*urûc*) vaki olursa, bu önce fenâ ve bakâya ulaşmış olan "nefs" latîfesi (nefs-i mutmainne) ile, sonra sırasıyla Velâyet-i Ulyâ Mertebesi'nde "anâsır-ı erba'adan üçü" ile (ateş, su ve hava), Kemâlât-ı Nübüvvet Mertebesi'nde "toprak" unsuru ile, Kemâlât-ı Risâlet ve Hakâik-i Selâse Mertebeleri'nde ise on letâifin birleşmesinden oluşan "hey'et-i vahdânî" ile olur.[36] Bu mertebeler de ileride daha detaylı olarak anlatılacaktır.

Letâif, bedenden ayrılıp Kuds Âlemi'ndeki uçuş ve yolculuğu aşamalarından sonra, o âlemin rengine boyanarak tekrar bedene dönerse, sâlik bir tür fenâ hâline girer, hususî tecellîye kavuşur ve ardından bakâ billah makamına geçer. Bu makamda Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanır. Bu sâlik, tekrar görülür âleme (şehâdet âlemi) döndürülürse halkı irşad edecek kabiliyete sahip olur. Âleme geri döndürülmezse uzlet velilerinden olur, halkı irşad edebilecek kabiliyete sâhip olamaz.[37]

Sirhindî'ye göre, letâif, beşerî kusurlardan temizlendikten sonra, sâlikin terbiyecisi ve feyz kaynağı olan "ilâhî isimden" gelecek tecellîlere, yansımalara ve feyizlere ayna olma kabiliyetine sahip olur.[38] Yani ilâhî isimler, kulun letâifine yansır, tecellî eder. İlâhî feyz de, kula doğrudan gelmez, Allah'ın isim ve sıfatlarından, bir peygamberin ruhaniyeti vasıtası ile kulun latîfelerine gelir.

Sûfîler veliliğin farklı derecelerinde bulunurlar. Birinci derecede bulunanlar "kalp" makamındadır. Bu mertebe ilâhî sıfat ve fiillerin tecellîsi ile irtibatlıdır. Hz. Âdem ile ve Allah'ın Tekvin sıfatıyla bağlantılıdır. İkinci derecede bulunanlar "ruh" makamındadır. Bu mertebe zatî-subûtî sıfatların tecellîsi ile irtibatlıdır. Hz. İbrâhim ve biraz

---

35. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 425 (no. 257); 431-433 (no. 260); Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Kühlü'l-cevâhir*, vr. 20b.
36. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 433, 435-437 (no. 260); ayrıca bk. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, s. 77.
37. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 61.
38. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 104 (no. 42).

da Hz. Nûh ile ilişkisi vardır. İlim sıfatıyla bağlantılıdır. Üçüncü derecede bulunanlar "sır" makamındadır. Bu mertebe zatî şuûn ve itibarlar ile alâkalıdır. Hz. Mûsâ ve Kelâm şanı (Allah'ın Kelâm sıfatının aslı) ile ilişkisi vardır. Dördüncü derecede bulunanlar "hafî" makamındadır. Bu mertebe Allah'ın selbî sıfatları ile irtibatlıdır. Hz. Îsâ ile alâkası vardır. Beşinci derecede bulunanlar ise "ahfâ" makamındadırlar. Bu mertebe Hz. Muhammed ve İlim şanı ile irtibatlıdır. Muhammedî meşreb sûfîlerin velilik mertebesi (Velâyet-i Muhammedî) budur.[39]

Bu tasnifte anlatılmak istenen şey şudur: İlâhî feyz insanlara latîfeler ve bazı peygamberlerin ruhaniyeti yoluyla ulaşır. Âdemî meşreb olan sûfîler, manevî yolculuğunu kalp latîfesi ile yaparlar, onların kalp latîfesine ilâhî feyz, Hz. Âdem vâsıtası ile gelir. İbrâhimî meşreb olanlar manevî yolculuğunu ruh latîfesi ile yaparlar, onların ruh latîfesine ilâhî feyz Hz. İbrâhim vâsıtası ile gelir. Diğerleri de bu minval üzeredir.[40]

Ahmed Sirhindî'ye göre insanın letâifi, bedeninin şekline dönüşerek aynı anda birçok yerde hâzır olabilir. O kişi çoğunlukla bu durumdan haberdar olmaz. Meselâ Mekke'den gelen bir grup insanın, Hindistan'da evinden çıkmamış olan bir kişi hakkında "Biz Kâbe'de onunla görüştük," demeleri bu duruma örnektir.[41]

D. Seyr u Sülûk ve Mertebeleri

1. Seyr u Sülûk:

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre seyr u sülûk (manevî yolculuk) ilimdeki bir hareketten ibarettir. Düşük seviyeli ilim ve id-

39. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 440-441 (no. 260).
40. bk. Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet*, s. 119-121; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, s. 68-69, 74-76; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erbau Enhâr*, s. 3; Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia 1998, s. 120.
41. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 164-165 (no. 58).

rakten yüksek seviyeli ilme, oradan da daha yükseğe ulaşmaktır.[42] Yani kişi manevî yolculukta ilerledikçe idrak ve algılama seviyesi yükselmektedir. Ancak seyr u sülûk insana dinin (Kur'an'ın ve hadislerin) getirdiği bilgilerin dışında farklı ve zıt bir bilgi kazandırmaz. Sadece insanın Allah ve âlem ile ilgili özet olan bilgilerini detaylı, aklî delillerle bildiklerini de keşfen bilinir hâle getirir. Nitekim Bahâeddîn Nakşbend'e, Seyr u sülûkten maksad nedir? diye sorulunca o şöyle cevap vermiştir: İcmâlî (özet) olan marifetin tafsîlî (detaylı), istidlâlî olanın da keşfî olmasıdır.[43]

Seyr u sülûk, insanın varlık mertebelerindeki seyahatidir. Bu seyahat insandan başlar, önce Allah'a doğru ruhî bir yükseliş (*urûc*) olur, sonra tekrar dünyaya ve insana dönülür (*nüzûl, rucû*). Tasavvufî eserlerdeki "yükseliş" ve "iniş" tabirleri esasen mecazîdir. Zira Allah, yönden ve mekândan münezzehtir. Terminoloji darlığından dolayı bunlar kullanılagelmiştir. Ahmed Sirhindî'den önce birçok sûfî kendi yükseliş ve inişleri hakkında bilgi vermişlerdir. Bâyezîd Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Senâî Gaznevî (ö. 525/1131 [?]), Ferîdeddîn Attâr (ö. 618/1221), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336) bunlardandır.[44] Hz. Peygamber'in mi'râc hâdisesi de bir yükseliş ve inişten ibarettir. Ancak Sirhindî'ye göre Hz. Peygamber'in mi'râcı ile sûfîlerin mi'râcı (urûcu, yükselişi) arasında bir fark vardır.

---

42. Ahmed Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 61-62; Sirhindî, *Mektûbât*, I, 238-239 (no. 144).
43. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 183 (no. 84).
44. Bistâmî'nin mi'râcı için bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, s. 464, 468; Muhammed b. Ali es-Sehlegî, *Kitâbu'n-Nûr min kelimâti Ebî [Yezîd] Tayfûr*, Abdurrahmân Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, Kuveyt 1978 içinde, s. 111, 149, 175-178. Senâî Gaznevî'nin mi'râcı için bk. Senâî Gaznevî, *Seyru'l-ibâd ile'l-meâd*, *Mesnevîhâ-yı Hakîm-i Senâî* (nşr. M.Takî Müderris-i Razavî), Tahran 1348 hş. içinde, s. 179-233; Ferîdeddîn Attâr'ın mi'râcı için bk. Ferîdeddîn Attâr, *Musîbetnâme* (nşr. Visâl Nûrânî), Tahran 1338 hş. İbnü'l-Arabî'nin mi'râcı için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrût ts., III, 345-354 (bâb: 367); a.mlf., *Kitâbu'l-İsrâ ile'l-makâmi'l-esrâ*, *Resâilü İbni'l-Arabî*, Haydarâbâd-Dekken 1948 içinde. Alâüddevle Simnânî'nin mi'râcı için bk. Alâüddevle Simnânî, *Sirru bâli'l-bâl li-zevi'l-hâl*, *Musannefât-ı Fârsî-yi Alâüddevle-i Simnânî* (nşr. N.M. Herevî), Tahran 1369 hş./1990 içinde, s. 128-140 vd.

Hz. Peygamber hem beden hem de ruhu ile yükselmiştir, sûfîler ise bu yolculuğu sadece ruhları ile yaparlar.[45]

Sirhindî'ye göre, seyr u sülûkte İmkân Dairesi'nden (kâinattan) çıkmak mümkündür. Hz. Peygamber mi'râcda İmkân Dairesi'nden çıkıp bu dünyaya ait zaman ve mekân kayıtlarından kurtulmuş, Hz. Yûnus'u balığın karnında iken, Nûh tufanını vuku bulurken, Cennet ehlini Cennet'e, Cehennem halkını da Cehennem'e girmiş olarak görmüştür. Sirhindî, kendisinin de bu yolculukta İmkân Dairesi'nden çıkıp meleklerin Hz. Âdem'e secde ettikleri ânı gördüğünü ifade etmektedir.[46]

Sirhindî seyr u sülûkteki kendi yükseliş ve inişini anlatırken önce Hz. Ali'nin ruhaniyetinin yardımıyla ilâhî isimlerden kendi terbiyecisi olan isme kadar yükseldiğini, oradan Bahâeddîn Nakşbend'in ruhaniyetinin yardımıyla Hakîkat-ı Muhammediyye (Hakîkat-ı Muhammedî) mertebesine ulaştığını, daha sonra Hz. Ömer, Alâeddîn Attâr, Hz. Peygamber ve Abdülkâdir Geylânî'nin ruhaniyetlerinin yardımıyla daha yüksek makamlara çıktığını ifade etmiştir. Ardından inişe geçerek sırasıyla Çiştiyye, Kübreviyye ve Sühreverdiyye meşayıhının makamlarına uğrayıp feyz aldığını, inişin son noktası olan kalbe geldiğinde orada temkin bulmadan önce bir yükseliş daha yaparak öncekinden daha yükseğe ulaştığını ve tekrar kalbe inerek orada temkine ulaştığını kaydetmiştir.[47]

Sâlik, manevî yolculukta önce letâifinden birini ya da hepsini fenâya ulaştırır. Fenâya ulaşan letâif, Arş'ın üzerindeki asıllarına yükselir. Sonra sâlik, ilâhî isimler ve sıfatlar âlemindeki hakikatine kadar yükselir (urûc eder). Bu hakikat, letâifin asıllarının da asılları olup, "ayn-ı sabite", "taayyün-i vücûbî" veya "mebde-i taayyün" diye adlandırılır. Genelde insanların mebde-i taayyünü ilâhî bir ismin gölgesidir. Peygamberler ve meleklerin mebde-i taayyünü (hakikati, zuhurunun başlangıç yeri) ise ilâhî isimlerin asıllarıdır. Mebde-i taayyün, kişinin terbiyecisi (rabbi) ve feyz vasıtası olan ilâhî isimdir.[48]

---

45. Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 63.
46. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 63-63.
47. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 4-8.
48. Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 57; a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 13.

Her sâlikin üç tane yükselişi vardır: 1. Yükseliş: Mebde-i taayyününe yani bağlı bulunduğu ilâhî ismin gölgesine kadar; 2. Yükseliş: Bağlı bulunduğu ilâhî ismin aslına kadar; 3. Yükseliş: İlâhî isminin aslından daha yükseklere kadardır. Sirhindî'ye göre evliyanın çoğu, kendisini terbiye eden ilâhî ismin gölgesine kadar ermişlerdir. Az bir kısmı bağlı bulunduğu ilâhî ismin aslına ulaşabilmiştir. O isimden çıkıp yükselebilenler ise azın da azıdır.[49]

Sirhindî'ye göre insan normal şartlarda kendi ilâhî ismine kadar yükselebilir. O ismin gölgesinden sonra aslına ulaşabilir. Ancak o isimden daha yukarıya kendiliğinden yükselmesi mümkün değildir. Böyle bir yükseliş ancak bağlı bulunduğu ilâhî ismin üstünde olan bir şahsın hakikatine tâbi olarak gerçekleşebilir.[50] Kendi aslî makamı olan ilâhî isimden geçici bir süre ayrılıp daha üst mertebelerde dolaşan sâlik oraları müşâhede ettikten sonra kendi makamı olan ilâhî isme iner ve yerleşir. O üst makamlardaki dolaşma esnasında önceleri kendisini diğer velilerin ve peygamberlerin makamına ulaşmış, hatta onları geçmiş zannedebilir. Bu, bazı sâliklerin ayaklarının kaydığı bir dönemdir. Ama kendi ismine inip yerleşince peygamberlerin tabiî makamlarının (ilâhî isimlerinin) daha yüksek olduğunu anlar.[51]

Sâlikin manevî yolculuğu esnasında yükselebileceği son nokta neresidir? sorusuna Sirhindî önceleri "Aktâb (kutub mertebesindeki sûfîler) Hakîkat-ı Muhammedî (Taayyün-i Evvel, Kâbiliyyet-i Ûlâ) mertebesinin merkezine kadar yükselebilir, efrâd ise daha yukarıya çıkabilir." diye cevap vermiş, kendisinin de Hakîkat-ı Muhammedî mertebesinden daha yukarılara çıktığını ifade etmiştir.[52] Bir yerde de, ilk yükselişin gölge âlemin merkezine kadar olabileceğini, inişten sonra ikinci yükselişin ise Gayb-i Hüviyyet (Lâ-taayyün, Zat) mertebesine kadar olabileceğini ifade etmiştir.[53] Ömrünün sonuna doğru yazdığı bir mektubunda ise Hakîkat-ı Muhammedî mertebesinin üstünde Allah'ın sırf zatı demek olan Lâ-taayyün mertebesinin bulunduğunu, bu-

49. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 330-331 (no. 209).
50. Sirhindî, *ae*, III, 571 (no. 122).
51. Sirhindî, *ae*, I, 355-356 (no. 220); 327-329 (no. 208).
52. Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 39; a.mlf., *Mebde' ve Me'âd*, s. 4-5.
53. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 378 (no. 46).

raya hiç kimsenin ulaşamayacağını, dolayısıyla Hakîkat-ı Muhammedî mertebesinin üzerinde seyr-i kademînin mümkün olmadığını, eğer olursa seyr-i nazarî (düşünce ve müşâhede yoluyla ilerlemenin) olabileceğini ifade ederek konuya açıklık getirmiştir.[54]

Sirhindî'ye göre, yükseliş esnasında seyri, ilâhî isim ve sıfatların tafsîline (detay ve gölgelerine) düşen sâlik için Allah'a vuslat yolu kapanır. Zira isim ve sıfatların sonu yoktur. Meşayıh "vuslat mertebeleri sonsuzdur" derken bunu kastetmişlerdir. İsim ve sıfatlarda icmal (özet) yoluyla seyahat eden (seyr-i icmâlî yapan) sâlik ise bağlı bulunduğu isimden yükselerek hızla Allah'a ulaşır.[55]

Sâlik, halkı irşad edebilmek için, yükselişten sonra iniş (nüzûl) yapmalı ve başladığı yer olan kalp makamına dönmelidir. En aşağıya inemeyenler sahv hâline sahip olamayacakları, kendilerinde sekr ve cezbe hâli bulunacağı için irşadda başarılı olamazlar, yalnızlığı tercih ederler. Bunlara "evliyâ-yı uzlet" denir. İnişini tamamlayanlar ise irşada ehil oldukları için halk arasına karışırlar, bunlara "evliyâ-yı işret" denir.[56]

Seyr u sülûkte yükselişin iki aşaması vardır: 1. Seyr ilallâh (Allah'a doğru yolculuk), 2. Seyr fillah (Allah'ta yolculuk). İnişin de iki aşaması vardır: 1. Seyr anillâh billâh (Allah'tan Allah ile yolculuk), 2. Seyr fi'l-eşya (âlemde yolculuk). Böylece manevî yolculuk toplam dört seyr olmaktadır.

Sirhindî'ye göre manevî yolculuğun başlangıcı olan seyr ilallâh da iki aşamadan oluşur: 1. Seyr-i âfâkî, 2. Seyr-i enfüsî. Nefsin bağlarını (taallukât) aşıp kat etmek seyr-i enfüsîdir. Seyr-i enfüsî içinde oluşan âfâkî (dış âlemle ilgili) bağları kat etmek de seyr-i âfâkîdir.[57] Sonraki bazı Müceddidîler "seyr-i âfâkî"yi "sâlikin, letâifinin nurlarını kendi dışında (haricinde) müşâhede etmesi", "seyr-i enfüsî"yi de "bu nurları kendi içinde hissetmesidir" diye tarif etmişler ve letâifin Arş'ın altına kadar olan yolculuklarına seyr-i âfâkî, Arş'tan yukarıya doğru

54. Sirhindî, *ae*, III, 470-471, 474 (no. 88), 571-572 (no. 122).
55. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 77; a.mlf., *Mektûbât*, I, 540 (no. 285).
56. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 8, 13, 33-34; a.mlf, *Mektûbât*, I, 38-39 (no. 16).
57. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 113 (no. 42).

olan yolculuklarına seyr-i enfüsî adını vermişlerdir.[58] Seyr-i âfâkîye seyr-i mustatîl (doğrusal yolculuk), seyr-i enfüsîye seyr-i müstedîr (döngüsel yolculuk) isimleri de verilir.[59]

Sirhindî, bazı sûfîlerin seyr u sülûkü sadece seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsîden ibaret saydıklarını, seyr-i âfâkîye seyr ilallâh, seyr-i enfüsîye de seyr fillâh adını verdiklerini söyledikten sonra bu görüşlere katılmadığını ifade etmiştir. Ona göre seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsî, seyr ilallâh grubuna dahildir. Seyr fillâh ise bunlardan sonradır. Zira Sirhindî'ye göre Allah'ın zatı, âfâk ve enfüsün ötesinde, ötelerin de ötesindedir.[60] Yine bazı sûfîlere göre seyr-i âfâkîde Allah ile kul arasındaki zulmânî perdeler tamamen kalkar. Sirhindî'ye göre ise seyr-i âfâkîde zulmânî perdelerin yarısının kalkacağı bile şüphelidir. Seyr-i âfâkî ve enfüsînin her ikisi ile zulmânî perdeler, ilâhî isim ve sıfatlardaki seyr ile de nûrânî perdeler kalkar.[61] Seyr-i âfâkîde kötü huylardan arınmanın hakikati değil sûreti ve başlangıcı gerçekleşir. Hakikî manada kötü huylardan arınma ve güzel huylarla donanma ise seyr-i enfüsîde olur.[62] Sirhindî'ye göre diğer tarikat mensupları önce seyr-i âfâkîye başlar, ardından seyr-i enfüsîye geçerler. Nakşbendîler ise seyre, seyr-i enfüsîden başlar, seyr-i âfâkîyi onun içinde kat ederler. Ayrıca seyr-i enfüsî için "sefer der vatan" tabirini kullanırlar.[63]

Seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsîden oluşan "seyr ilallâh"ın sonunda sâlik fenâ hâline ulaşır. Bu fenâ da seyr-i enfüsîye dahil sayılır.[64] Seyr ilallâhın sonunda oluşan bu fenâ hâlinden sonra bakâ hâli başlar ki bu "seyr fillah"tır. Seyr ilallâh, sâlikin letâifinde ve letâifinin asıllarındaki seyahati olup mebde-i taayyününe yani bağlı bulunduğu ve feyz al-

58. Abdullah Dihlevî, *Mekâtîb-i Şerîfe*, s. 206; Ebû Sa'îd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, s. 26.
59. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 526 (no. 277); a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 22-23; Muhammed Sa'îd b. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı Sa'îdiyye* (nşr. Hakîm Abdülmecîd Ahmed Seyfî Müceddidî), Lahor 1385/1965, s. 78 (no. 34); Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 247.
60. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 104-106 (no. 42), III, 513 (no. 100).
61. Sirhindî, *ae*, II, 108 (no. 42).
62. Sirhindî, *ae*, II, 113-114 (no. 42).
63. Sirhindî, *ae*, I, 362 (no. 221), 626-627 (no. 295), II, 110 (no. 42).
64. Sirhindî, *ae*, II, 113 (no. 42).

dığı ilâhî isme (veya o ismin gölgesine) kadar devam eder. Sirhindî'ye göre, ilâhî isim ve sıfatların "gölgelerindeki" yolculuk da gerçekte seyr ilallâha dahildir.[65] Seyr fillâh ise o ilâhî isimlerin "aslında" seyahat olup Zat mertebesine (Lâ-taayyün) kadar devam eder. Seyr ilallâh İmkân Dairesi'nde, seyr fillâh ise ilâhî isim, sıfat, şuûn ve itibarların bulunduğu Vücûb Dairesi'nde (mertebelerinde) olur.[66]

Seyr fillâhtan sonra sâlik yükselişini tamamlamış olarak inişe geçer. Yükselişini tamamlamadan inişe geçenlerin mertebesi nispeten düşük olur. İniş sürecinin (nüzûl) ilk aşamasına "seyr anillâh billâh" adı verilir. Bu Allah'tan âleme doğru bir yolculuktur. Vücûb mertebelerinin ilimlerinden İmkân Dairesi ilimlerine inilir. Bu durumdaki sâlike "Bulan kaybeden (el-vâcid el-fâkıd; Allah'ı veya yüksek ilimleri bulduktan sonra kaybeden), kavuşan ayrılan (el-vâsıl el-mehcûr) ve yakın olan uzak (el-karîb el-ba'îd)" denir. İnişin ikinci aşaması "seyr fi'l-eşya"dır. Bu, âlemin ve eşyanın bilgilerinin yavaş yavaş sâlike geri dönmesidir. Seyr ilallâh ve seyr fillâh, velilik mertebelerini elde etmek içindir. Seyr anillâh billâh ve seyr fi'l-eşya ise halkı Hakk'a davet ve irşad makamını elde etmek içindir.[67]

2. *Seyr u Sülûk Mertebeleri:*

Tasavvuf tarihinde, manevî yolculuğun aşamalarını bütün detaylarıyla anlatan ilk sûfîlerden biri muhtemelen Ahmed Sirhindî'dir. Seyr u sülûk varlık mertebelerinde bir yolculuk olduğu için Sirhindî'nin ortaya koyduğu "sülûk mertebeleri", onun "varlık mertebeleri" anlayışına da ışık tutmaktadır.

Ahmed Sirhindî kendi ruhî tecrübelerinden yararlanarak seyr u sülûk (manevî yolculuk) esnasında ulaşılacak mertebeleri oldukça detaylı bir şekilde anlatmıştır. Ancak mektuplarında seyr u sülûk merte-

---

65. Sirhindî, *ae*, I, 433 (no. 260).
66. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 11; a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 62; a.mlf., *Mektûbât*, I, 249 (144); 434 (no. 260).
67. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 14, 62-63; a.mlf., *Mektûbât*, I, 249 (no. 144).

belerini baştan sona anlatmak yerine, daha ziyade muhatabı ilgilendiren bazı mertebeler hakkında bilgi vermiştir. Bu mektuplardaki parçalar bir düzen içinde sıralanmadığı takdirde okuyucuya bir yap-boz oyununun dağınık parçaları gibi görünmekte, manevî yolculuğun başlangıcı, ortası ve sonu hakkında bütüncül bir fikir vermemektedir. Bu mektuplardan sadece birinci cildin 260. mektubunda verilen bilgiler nispeten daha derli toplu ise de yeterli değildir. Sonraları Sirhindî'nin halifelerinden Mîr Muhmamed Nu'mân *Risâle-i Sülûk* isimli eserinde manevî yolculuğun aşamalarını sistematik ve özet bir biçimde anlatmış, Muhammed Bâkır Lâhûrî (ö. 1080/1669'dan sonra) de Ahmed Sirhindî ile oğlu Muhammed Ma'sûm'un mektuplarında dağınık durumda olan mertebeler ile ilgili bilgileri sıralarına göre dizerek *Kenzü'l-hidâyât* isimli eserini vücûda getirmiştir. Sonraki Müceddidiyye mensupları da seyr u sülûkü bir bütün olarak anlatan birçok eser kaleme almışlardır. Bu eserler, Ahmed Sirhindî tarafından ortaya konan manevî yolculuğu ve aşamalarını, başlangıcı, sonu ve durakları (mola yerleri) belli olan bir yol haritası ya da seyahat rehberi gibi derli toplu anlatmışlardır. Dolayısıyla, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu bölümde Sirhindî'nin eserlerinin yanı sıra sonraki Müceddidîlerin verdiği bilgilerden de zaman zaman yararlanılacaktır.

Manevî yolculuk **İmkân Dairesi**'nde başlar. Bu dairenin alt yarısında (Halk Âlemi) insan, insana ait latîfeler (letâif), kâinat, melekler, Cennet, Kürsî v.s bulunur. İmkân Dairesi'nin ortasında Arş yer alır. Üst yarısında (yani Emr Âlemi, ruhanî âlem) ise insanın beş letâifinin asılları bulunur. Sâlik önce letâifini zikre alıştırır. Sonra letâifini fenâya ulaştırarak Arş'ın üzerindeki asıllarına ermesini sağlar (letâifi kendi asıllarında fâni ve bâki eder). Letâifin asıllarındaki seyri de bitince İmkân Dairesi seyri tamamlanmış olur. Bunun ardından Nakşbendîlerin "vücûd-i adem" dedikleri fenâya benzer bir hâl zuhur eder.[68]

68. İmkân Dairesi hakkında bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 425 (no. 257), 431 (no. 260); Mîr Nu'mân Bedahşî, *Risâle-i Sülûk*, s. 14; Gulâm Ali Abdullâh Dihlevî, *Mekâtîb-i Şerîfe*, s. 206 (no. 100); Raûf Ahmed Müceddidî, *Merâtibu'l-vusûl*, vr. 6b-9b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, s. 18-26; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erba'u Enhâr*, s. 4; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Menâhicü's-seyr ve medâricü'l-hayr*, s. 15, 60-61.

İmkân Dairesi'ndeki yolculuğunu tamamlayan sâlik, ikinci mertebe olan **Velâyet-i Suğrâ Dairesi'nde** seyre başlar. Velâyet-i Suğrâ'ya Velâyet-i Evliyâ, Velâyet-i Zılliyye ve Merâtib-i Zılâl (gölge mertebeleri) de denir. Bu dairedeki seyr, letâifin asıllarının da asılları sayılan, "ilâhî isim ve sıfatların gölgelerinde" olan yolculuktur. Sâlik bu mertebede, bağlı bulunduğu ve feyz aldığı ilâhî ismin gölgesine (mebde-i taayyününe) ulaşır ve orada yolculuk yapar. İlâhî fiillerin tecellîsi (tecellî-yi ef'âl), kalbin fenâsı (fenâ-yı kalb, fenâ fillâh), sâlikin kendisini Allah ile bir görüp "Ene'l-Hak" gibi sözler söylemesi ve varlığı bir olarak idrak etmesi (vahdet-i vücûd) Velâyet-i Suğrâ'da zuhur eder. Sâlik, bu mertebede Allah'tan başka varlık göremez. İlâhî isim ve sıfatların gölgelerinde olan yolculuk "seyr ilallâh"a dahil olduğu için, Velâyet-i Suğrâ Dairesi'ndeki yolculuk da İmkân Dairesi'ndeki gibi seyr ilallâh içindedir. Velâyet-i Suğrâ'nın sonunda "tecellî-i berkî" (şimşek gibi gelip geçen tecellî) hasıl olur. Ancak bu Allah'ın zatının tecellîsi olmayıp, ilâhî isim ve sıfatların asıllarının gölge perdesindeki tecellîsidir. Bir sonraki mertebe olan Velâyet-i Kübrâ'ya ulaşanlar için bu tecellî daimî olur.[69]

Üçüncü mertebe **Velâyet-i Kübrâ Dairesi**'dir. Velâyet-i Suğrâ, ilâhî isim ve sıfatların gölgeler hâlinde belirdiği mertebe iken, Velâyet-i Kübrâ bu isim ve sıfatların "asılları" mertebesidir. Velâyet-i Kübrâ'ya Velâyet-i Enbiyâ, Velâyet-i Asliyye ve Merâtib-i Usûl (asıl mertebeleri) de denir. Gerçekte peygamberlere ait olan bu velilik mertebesinden, onlara tâbi ve vâris olma yönüyle bazı velilerin de nasibi vardır. Velâyet-i Kübrâ Dairesi, üç küçük daire ve bir kavsi (yarım daireyi) içerir. Birinci dairenin alt yarısı ilâhî isim ve sıfatların asıllarını (kendilerini), üst yarısı ise bu isim ve sıfatların asıllarının da asılları demek olan zatî şuûnlar ve itibarları ihtiva eder. Sâlik birinci daireden yükselince

---

69. Velâyet-i Suğrâ için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 431-432, 449 (no. 260); 641 (no. 302), II, 14-16 (no. 3); Muhammed Ma'sûm Sirhindî, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, I, 156 (no. 47); Mîr Nu'mân Bedahşî, *age*, s. 15-16; Muhammed Bâkır Lâhûrî, *Kenzü'l-hidâyât*, s. 42-45; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 142-144 (no. 90), 206 (no. 100); Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 11a-14b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, 30 vd.; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *age*, s. 4-5; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 61.

seyr, ikinci daire olan Asıl Dairesi'nde olur. Asıl Dairesi'nden yükselince üçüncü daire olan Aslın Aslı'na erişir. Oradan da kavse (yarım daireye) geçer. Velâyet-i Kübrâ Dairesi'nde seyre başlayan sâlik "seyr fillâh"a başlamış olur. Bu mertebede vahdet-i şuhûd hasıl olur. Mahlûkatın varlığı ve sıfatları Allah'ın varlığı ve sıfatlarından bir parıltı ve gölge olarak görülür, gerçek varlık olarak değil. Dönen bir noktanın havada hayalî bir daire oluşturması gibi âlem de hayalî (mevhûm) olarak hissedilir. Velâyet-i Kübrâ makamında nefsin itmi'nânı ve sadrın şerhi hasıl olur, sâlik rıza makamı ve İslâm-ı hakîkî mertebesine kavuşur. Velâyet-i Kübrâ'nın sonunda ilâhî isim ve sıfatların asılları perdesinden şimşek çakması gibi zatî şuûnât tecellîsi olur.[70]

Dördüncü mertebe **Velâyet-i Ulyâ Dairesi**'dir. Buna Velâyet-i Mele-i A'lâ (meleklerin velilik mertebesi) de denir. Bu velilik makamının seyri de, Velâyet-i Kübrâ gibi isim ve sıfatların asıllarındadır. Farkı ise, Velâyet-i Suğrâ ve Kübrâ'nın seyirleri "Zâhir" ismine ilişkin iken, Velâyet-i Ulyâ seyrinin "Bâtın" ismiyle alâkalı olmasıdır. Zâhir isminde Allah'ın zatı düşünülmez, Bâtın isminde ise isimle birlikte zat da düşünülür. Meselâ Allah'ın "İlim" sıfatında zatı düşünülmez, "Alîm" (Bilen) sıfatında ise zatı düşünülür. Sâlik, Velâyet-i Ulyâ'da isim ve sıfatların asıllarının asılları olan zatî şuûnât tecellîsine ve bu tecellî perdesinden zaman zaman Allah'ın zat tecellîsine şimşek çakması gibi mazhar olur. "Tecellî-i zâtî-i berkî" budur. Bu makamda feyzin geliş yeri toprak dışındaki üç unsurdur, yani hava, su ve ateş. Bu üç unsurun arınıp temizlenmesi bu mertebede gerçekleşir. Yukarıda sayılan üç velilik mertebesine (Velâyet-i Suğrâ, Kübrâ ve Ulyâ'ya) "Velâyât-ı Selâse" (üç velîlik) veya "Kemâlât-ı Velâyet" adı verilir.[71]

---

70. Velâyet-i Kübrâ için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 425 (257), 433-434 (no. 260); II, 15-16 (no. 3); Muhammed Ma'sûm, *age*, II, 153-155 (no. 97); III, 207 (no. 152); Mîr Nu'mân Bedahşî, *age*, s. 17; Muhammed Bâkır Lâhûrî, *age*, s. 45-52; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 144 (no. 90), s. 206-207 (no. 100); Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 14b-16b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s. 64-72; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 68-71.
71. Velâlet-i Ulyâ için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 434-436 (no. 260); a.mlf., *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 58; Mîr Nu'mân Bedahşî, *age*, s. 18; Muhammed Bâkır Lâhûrî, *age*, s. 52-57; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 145 (no. 90), s. 207 (no. 100); Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 16b-18a; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*,

Beşinci mertebe **Kemâlât-ı Nübüvvet Dairesi**'dir. Velâyet-i Ulyâ'da şuûnât perdesinden gelen Zat'ın şimşek gibi tecellîsi, Kemâlât-ı Nübüvvet Dairesi'ne ulaşanlara daimî olur (tecellî-i zâtî-i dâimî). Bu daimî Zat tecellîsi asıl olarak peygamberlere mahsus ise de, seyri bu mertebeye ulaşan sâlikler, tâbi ve vâris olma yoluyla bu tecellîden nasip alırlar. Kemâlât-ı Nübüvvet Dairesi'nde feyzin geliş yeri "toprak" latîfesidir (unsurudur). Bu mertebede vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûddan eser kalmaz.[72] Sâlik, önceleri varlık hakkında yorum yapamaz, bir cehl ve hayret hâli yaşar.[73] Sonra hâli yükseldikçe Allah ile âlemi ayrı iki varlık olarak görmeye başlar. Zât, gölgeye, asla ve şuûnâta ilişkin perdeler olmaksızın tecellî ettiği için gerçek anlamda "vasl-ı uryân" (tüm varlığından ve benliğinden geçmiş olarak zatî kavuşma) meydana gelir.

Altıncı mertebe **Kemâlât-ı Risâlet Dairesi**'dir. Bu mertebede feyzin geliş yeri insanın birleşik hâlde bütün latîfeleridir. İnsanın Emr ve Halk Âlemi'ne ait on latîfesinin arınıp temizlendikten sonra birleşerek tek bir latîfe hükmünü almasına "hey'et-i vahdânî" denir. Bu durum, Kemâlât-ı Risâlet Dairesi'nde gerçekleşir. Sâlik bundan sonra hey'et-i vahdânîsi ile manevî yolculuğuna devam eder. Bu mertebede de daimî zat tecellîsi devam eder.

Yedinci mertebe **Kemâlât-ı Ülü'l-Azm Dairesi**'dir. Bu mertebede de daimî zat tecellîsi kendi mertebesine göre devam eder. Feyzin geliş yeri, bir önceki mertebede olduğu ve bundan sonraki tüm mertebelerde olacağı gibi hey'et-i vahdânîdir. Bu makamda Kur'an'ın mukatta'ât ve müteşâbihâtına ait sırlar açılır. Kayyûmiyyet (bütün eşyanın kendisiyle kaim olması) görev ve rütbesine ulaşılır. Kemâlât-ı Nübüvvet, Kemâlât-ı Risâlet ve Kemâlât-ı Ülü'l-Azm'a "Kemâlât-ı Selâse" (üç kemâlât) adı verilir.[74]

---

s. 74-78; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 71- 73. Kemâlât-ı Velâyet tabiri için bk. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 12.

72. Abdullah Dihlevî, *age*, s. 146.
73. Muhammed Ma'sûm, *age*, I, 202 (no. 84).
74. Kemâlât-ı Selâse hakkında bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 436-438 (no. 260), 637 (no. 301), II, 138-140 (no. 50); Muhammed Ma'sûm, *age*, I, 157 (no. 47), II, 252 (no. 154); Mîr Nu'mân Bedahşî, *age*, s. 18-20; Muhammed Bâ-

Ahmed Sirhindî bu mertebelerden sonra Hakîkat-ı İbrâhîmî, Hakîkat-ı Mûsevî, Hakîkat-ı Muhammedî ve Hakîkat-ı Ahmedî gibi "Peygamberlere Âit Hakîkatler" ile Hakîkat-ı Ka'be, Hakîkat-ı Kur'an ve Hakîkat-ı Salât gibi "İlâhî Hakîkatler"den bahsetmiş ancak bunların sıralanışı hakkında detaylı bilgi vermemiştir. Hakîkat-ı Ka'be'nin, Hakîkat-ı Muhammedî'den daha üstün olduğu şeklindeki sözleri ise[75] sonraları önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma ve tenkidlere ileride temas edilecektir.

Öte yandan Sirhindî bazı eser ve mektuplarında Hakîkat-ı Ka'be'nin Hakîkat-ı Kur'an'dan da üstün olduğunu söylemiş,[76] ancak bir mektubunda "İmâm Kur'an'dır, me'mûm-i evvel (bu imama uyan ilk kişi) de Ka'be'dir." diyerek Hakîkat-ı Kur'an mertebesinin Hakîkat-ı Ka'be'den daha üstün olduğunu ima etmiştir.[77] Sonraki Müceddidîler seyr u sülûk sisteminde bu ikinci görüşü esas almışlar ve Hakîkat-ı Kur'an'ı Hakîkat-ı Ka'be'nin üzerine yerleştirmişlerdir.[78]

Müceddidiyye meşayıhına göre, Kemâlât-ı Ülü'l-Azm Dairesi'nden sonra manevî yol ikiye ayrılır. Bu yollardan birine "Hakâik-ı İlâhiyye" (İlâhî Hakikatler), diğerine "Hakâik-ı Enbiyâ" (Peygamberlerin Hakikatleri) adı verilir. Hakâik-ı İlâhiyye yolunda Hakîkat-ı Ka'be, Hakîkat-ı Kur'an ve Hakîkat-ı Salât isimlerinde üç adet hakikat; Hakâik-ı Enbiyâ yolunda ise Hakîkat-ı İbrâhîmî, Hakîkat-ı Mûsevî, Hakîkat-ı Muhammedî ve Hakîkat-ı Ahmedî isimlerinde dört adet hakikat bulunmaktadır. Bunların toplamı yedi mertebe olup Hakâik-ı Seb'a (yedi hakikat) adıyla da bilinirler. Sâliki bu hakikatlere yönlendirirken bu iki yoldan birine öncelik vermek mürşidin tercihine bağlıdır. Sonraki Müceddidîler genellikle Hakâik-ı İlâhiyye yoluna

---

kır Lâhûrî, *age*, s. 57-70; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 145-146 (no. 90), s. 207 (no. 100); Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 18a-22b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s. 84-95, 122; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *age*, s. 6; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 74- 77, 85.

75. bk. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 72; a.mlf., *Mektûbât*, III, 586-588 (no. 124).
76. bk. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 72; a.mlf., *Mektûbât*, I, 420 (no.254).
77. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 445 (no. 77); Muhammed Ma'sûm, *age*, I, 359 (no. 183).
78. Örnek olarak bk. Abdullah Dihlevî, *Mekâtîb-i Şerîfe*, s. 208 (no. 100); Ebû Sa'îd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, s. 96-100.

öncelik vermişlerdir.[79] Ancak Sirhindî "Hakîkat-ı Kur'an, Hakîkat-ı Muhammedî'den üstündür." dediğine göre, urûc mertebelerinde onun önce (içinde Hakîkat-ı Muhammedî'nin de bulunduğu) Hakâik-ı Enbiyâ (Peygamberlerin Hakikatleri) grubunda, ardından (içinde Hakîkat-ı Kur'an'ın da bulunduğu) Hakâik-ı İlâhiyye (İlâhî Hakikatler) grubunda yolculuk etmeyi tercih etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla buradaki sıralamada Sirhindî'nin tercihi esas alınacaktır.

Hakâik-ı Enbiyâ grubunun ilk mertebesi, tüm sülûk mertebelerinin sekizincisi olan **Hakîkat-ı İbrâhîmî Dairesi**'dir.[80] Hakîkat-ı İbrâhîmî seyrinde mahbûbiyyet-i sıfâtiyye (Allah'ın sıfatlarına ilişkin sevgililik, sıfatlarına âşık olma) hâlleri oluşur. Bu mertebeye "Velâyet-i Halîlî" ve "Velâyet-i Hullet" (Allah'ın dostu olma makamı) de denir. Dokuzuncu mertebe **Hakîkat-ı Mûsevî Dairesi**'dir. Buna Velâyet-i Mûsevî de denir. Bu mertebedeki yolculukta muhibbiyyet-i zâtiyye (Allah'ın zatına yönelik sevgi) hâli oluşur. Onuncu mertebe **Hakîkat-ı Muhammedî Dairesi**'dir. Buna Velâyet-i Hâssa-i Muhammedî de denir.[81] Bu makamdaki yolculukta muhibbiyyet-i zâtiyye ile mahbûbiyyet-i zâtiyye hâlleri karışmış durumdadır. Bu mertebedeki tasavvuf yolcusunda Hz. Peygamber'e karşı özel bir muhabbet oluşur. Ahmed Sirhindî bu mertebede: "Hak Teâlâ'yı onun için severim ki, Muhammed'in Rabbidir." demiştir. On birinci mertebe **Hakîkat-ı Ahmedî Dairesi**'dir. Bu mertebede mahbûbiyyet-i zâtiyye (Allah'ın zatına âşık olma) hâli zuhur eder, sıfatlarından ilgi kesilir. Ahmed Sirhindî, Hakîkat-ı Muhammedî mertebesinin kendi makamından yükselip Hakîkat-ı Ka'be ile birleşmesi netîcesinde Hakîkat-ı Ahmedî ismini aldığını ifade etmiştir.[82] On ikinci mertebe Hubb-i Sırf-ı Zâtî Dairesi'dir. Sirhindî buna varlık mertebelerinde Taayyün-i Hubbî demiştir. Hakîkat-ı Ahmedî Dairesi'ndeki yolculuğunu tamamlayan sâlik Hubb-i

---

79. Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s. 94.
80. Arapça terkiblerde bu terimler el-Hakîkatü'l-İbrâhîmiyye, el-Hakîkatü'l-Muhammediyye, ... şeklinde yazılır. Farsça terkibde ise Hakîkat-ı İbrâhîmî, Hakîkat-ı Muhammedî şeklindedir. Ahmed Sirhindî'nin eserleri Farsça olduğu için oralarda ikinci şekil kullanılmıştır. Biz de bu kavramları yazarken Sirhindî'nin kullandığı şekli esas aldık.
81. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 393 (no. 236).
82. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 443 (no. 260).

Sırf-ı Zâtî (Allah'ın sırf zatî sevgisi) mertebesinde seyre başlar. Allah'ın zat mertebesi demek olan Lâ-taayyün'e en yakın makam budur. Dolayısıyla Sirhindî'ye göre gerçek anlamda Hakîkat-ı Muhammedî (Taayyün-i Evvel, Taayün-i Hubbî) bu mertebedir. Bundan önce sözü edilen Hakîkat-ı Muhammedî bunun gölgesidir. Bu mertebede yolculuğunu tamamlayan sâlik Peygamberlerin Hakikatleri grubunu tamamlamış olarak on üçüncü mertebe olan **Zât-ı Baht Dairesi'ne** kademî değil nazarî seyr ile kavuşur. Burası Zat makamı (Lâ-taayyün) olduğu için oraya adım atmak mümkün değildir.[83]

Hakâik-ı Enbiyâ grubundaki mertebeler aşıldıktan sonra sıra Hakâik-ı İlâhiyye grubundaki mertebelere gelir. Bu yolun ilk mertebesi, tüm sülûk mertebelerinin on dördüncüsü olan **Hakîkat-ı Ka'be Dairesi** olmaktadır. Hakîkat-ı Ka'be makamında Zat mertebesinin azameti zuhur eder.[84] On beşinci mertebe **Hakîkat-ı Kur'ân Dairesi** olup burada Zat'ın keyfiyeti meçhul olan genişliğinin başlangıcı zuhur eder.[85] On altıncı mertebe de **Hakîkat-ı Salât Dairesi**'dir. Burada Zat'ın keyfiyeti meçhul genişliğinin kemali idrak edi-

---

83. Hakâik-ı Enbiyâ yolundaki bu mertebeler için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 330-334 (no. 209), III, 467-469 (no. 88), 490-493 (no. 94), 495 (no. 95), 497-498 (no. 96), 567-573 (no. 122); Muhammed Ma'sûm, *age*, I, 356-358 (no. 183); Lâhûrî, *age*, s. 112-114; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 147-148, 176; Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 29b-32b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s. 108-120; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *age*, s. 8-11; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 80-84.
84. Hakîkat-ı Ka'be-i Rabbânî için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 330, 334 (no. 209), 420 (no. 254), III, 586-588 (no. 124); Muhammed Ma'sûm, *age*, I, 359 (no. 183); Mîr Nu'mân Bedahşî, *age*, s. 21; Lâhûrî, *age*, s. 70-78; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 146, 208; Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 22b-24a; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s. 96-98; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 78.
85. Hakîkat-ı Kur'ân-ı Mecîd için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 445-447 (no. 77); Muhammed Ma'sûm, age, III, 175-177 (no. 128); Mîr Nu'mân Bedahşî, *age*, s. 21; Lâhûrî, *age*, s. 78-80; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 146, 207; Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 24a-27b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s. 98-102; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 78.
86. Hakîkat-ı Salât (Hakîkat-ı Namaz) için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 453-454 (no. 261), III, 447-448 (no. 77); Muhammed Ma'sûm, age, III, 193-194 (no. 140); Lâhûrî, *age*, s. 80-86; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 146, 208; Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 27b-28b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s.102-106; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 79-80.

lir.[86] İlâhî Hakikatler grubundaki bu mertebeler aşıldıktan sonra on yedinci sıradaki Ma'bûdiyyet-i Sırf Dairesi seyr-i kademî ile değil, seyr-i nazarî ile müşâhede edilir. Zira burası ilâhlık ve Zat mertebesidir (Lâ-taayyün).[87]

Buraya kadar anlatılan mertebeler seyr u sülûkteki "yükseliş" (*urûc*) makamlarıdır. Bundan sonra sâlik "inişe" (*nüzûl*) geçer, seyr ani'llâh billâh ve seyr fi'l-eşya aşamalarını tamamlayarak yolculuğa başladığı yer olan kalp makamına döner. Bu konuya daha önce temas edilmiştir.

Bunlara ek olarak, Müceddidî seyr u sülûk sistemi içinde "murakabeler" konusunun da önemli bir yeri vardır. Ahmed Sirhindî murâkabeler hakkında eserlerinde geniş bilgi vermemiş ise de,[88] sonraki Müceddidîler bunları detaylı ve sistematik bir şekilde anlatmışlardır. Bu murâkabeler belli ayet ve kavramların derinlemesine tefekkürü olup bu tefekkür bağlamında feyzin Allah'ın Zat'ından sâlikin letâifine gelişini beklemek ve düşünmektir. Meselâ birinci murâkabe olan "Murâkabe-i Ahadiyyet"te bütün kemal sıfatlara sahip ve noksan sıfatlardan uzak olan "Allah" isminin manası tefekkür edilir ve bu mertebeden sâlikin kalp latîfesine feyzin geldiği düşünülür. Bu murâkabe İmkân Dairesi'nin seyri esnasında letâif ve nefy u isbat zikirlerinden sonra yapılır. İkinci murâkabe olan "Murâkabe-i Ma'iyyet", Velâyet-i Suğrâ Dairesi'nde yapılır. Burada, "*Her nerede olursanız, O (Allah) sizinle berâberdir.*" (el-Hadîd, 57/4) ayetinin anlamı üzerinde derinlemesine düşünülür. Üçüncü murâkabe olan "Murâkabe-i Akrabiyyet" Velâyet-i Kübrâ Dairesi'nin içindeki üç küçük daireden birincisinin alt yarısında yapılır. Burada, "*Ve biz ona (insana) şah damarından daha yakınız.*" (Kâf, 50/16) ayeti tefekkür edilir. Dördüncü murâkabe olan "Murâkabe-i Muhabbet", Velâyet-i Kübrâ Dairesi'nin

---

87. Ma'bûdiyyet-i Sırf için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 447-448 (no. 77), 571-2 (no. 122); Muhammed Ma'sûm, age, II, 207-208 (no. 119); Lâhûrî, *age*, s. 86-89; Abdullah Dihlevî, *age*, s. 146-147, 176, 208; Raûf Ahmed Müceddidî, *age*, vr. 28b-29b; Ebû Sa'îd Fârûkî, *age*, s. 106-108; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *age*, s. 8; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *age*, s. 80.
88. Sirhindî, Velâyet-i Kübrâ mertebesinde seyrin "Akrabiyyet"te olduğunu kaydetmiş ise de bu konuda detaylı bilgi vermemiştir. bk. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 15-16 (no. 3).

içindeki ikinci küçük daireden Velâyet-i Ulyâ'nın sonuna kadar yapılır. Bu murâkabede "*Allah onları sever, onlar da Allâh'ı severler.*" (el-Mâide, 5/54) ayeti tefekkür edilir. Beşinci murâkabe olan "Murâkabe-i Zât-ı Baht" da, Kemâlât-ı Nübüvvet Dairesi'nde ve sonraki tüm mertebelerde yapılır.[89]

Müceddidiyye öncesi Nakşbendîlikte murâkabe uygulaması olmakla birlikte, bu şekilde belirli mertebelerde belirli ayetler kullanılarak yapılan sistematik bir murâkabe usûlü bulunmamaktadır.[90] Ahmed Sirhindî'nin eserlerinde de bu tarzda sistematik olarak murâkabelerden bahsedilmez. Üstelik Sirhindî Murâkabe-i Zat yapan sûfîleri eleştirmekte ve Allah'ın Zat'ının düşünülemeyeceğini öne sürmektedir.[91] Dolayısıyla sonraki Müceddidîlerin bu murâkabe usûlünü Sirhindî'den şifahî yolla almış olabileceklerini söylemek oldukça zordur.

Yukarıda anlatılan tarzda sistematik murâkabe usûlünü Müceddidiyye sülûk metotları arasına katan ilk kişi Mazhar Cân-ı Cânân (ö. 1195/1781) olmalıdır.[92] Bu murâkabeler tesbit edilirken muhtemelen Çiştiyye tarikatının sülûk sisteminden yararlanılmıştır. Zira Çiştiyye şeyhlerinden Seyyid Muhammed Gîsûdırâz'ın (ö. 825/1422) *Risâle-i Murâkabe* isimli eserinde 36 tane murâkabe anlatılmaktadır. Bunlardan üçüncüsü "Murâkabe-i Kurbet", dördüncüsü "Murâkabe-i Ma'iy-

---

89. bk. Mazhar Cân-ı Cânân, *Risâletü'l-Makâmâti't-tâmme*, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1498, vr. 3b (bu eserin baş tarafı, *Makâmât-ı Mazhariyye*'deki 24. mektuptur, ancak bu yazma nüshada murakabeleri anlatan ilâve bilgiler bulunmaktadır); Na'îmullah Behrâyiçî, *Ma'mûlât-ı Mazhariyye*, Kânpûr 1275/1858, s. 71-72; Kâdî Senâullah Pânîpatî, *İrşâdü't-tâlibîn*, s. 46; Abdullah Dihlevî, *Mekâtîb-i Şerîfe*, s. 157, 175-6, 206-208; Ebû Sa'îd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, s. 28; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erba'u Enhâr*, s. 4-6.
90. Müceddidiyye öncesi Nakşbendîlerin murâkabe usûlleri hakkında bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, s. 314-315.
91. "Murâkabe-i Zât" ve "Murâkabât-ı Sıfât" hakkında bk. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 61 (no. 23); Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 249; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 148.
92. bk. Mazhar Cân-ı Cânân, *Risâletü'l-Makâmâti't-tâmme*, vr. 3b; Na'îmullah Behrâyiçî, *Ma'mûlât-ı Mazhariyye*, s. 71-72.

yet", dokuzuncusu "Murâkabe-i Zâtî" isimlerini taşır.[93] Mazhar Cân-ı Cânân bu murâkabeler sistemini bazı düzenleme ve özetlemelerden sonra Müceddidî sülûk sistemine dahil etmiş olmalıdır.

Özetle söylenecek olursa, Ahmed Sirhindî kendi ruhî tecrübelerinin yardımıyla seyr u sülûk ve mertebeleri konusunda geniş açıklamalar yapmış, bu konuda tasavvuf kültürüne "Kemâlât-ı Nübüvvet, Hakîkat-ı Ahmedî ve Taayyün-i Hubbî" gibi yeni terimler kazandırmıştır. O, bazı eserlerinde seyr u sülûk mertebelerinden Hakîkat-ı Ka'be Dairesi'ni Hakîkat-ı Kur'ân Dairesi'nden daha üstün kabul etmiş, bir mektubunda ise bunun tersini ima etmiş, sonrakî Müceddidîler de sülûk sisteminde Sirhindî'nin ikinci görüşünü esas alarak Hakîkat-ı Kur'an'ı daha üstün bir mertebe olarak telâkki etmişlerdir. Ahmed Sirhindî murâkabelerden sistematik olarak bahsetmemiş, hatta Murâkabe-i Zat uygulamasını tenkit etmiş, ancak daha sonra gelen Müceddidîler hem sistematik bir murâkabe usûlünü, hem de Murâkabe-i Zat'ı tarikata dahil etmişlerdir. Bu örnekler, Sirhindî'nin temellerini attığı seyr u sülûk sisteminin kendisinden sonra bazı değişme ve gelişmelere uğradığını göstermektedir.

II. VARLIK DÜŞÜNCESİ

A. Varlık ve Mertebeleri

İmâm-ı Rabânî Ahmed Sirhindî tasavvufî eğitimi sürecinde varlık konusunda farklı bilgi, düşünce ve telâkkilere (algılamalara) ulaşmıştır. Ulaştığı bilgileri eserlerinde anlatan Sirhindî, önceki bazı fikirlerini sonraları değiştirmiştir. Dolayısıyla onun gençliğinde yazdığı eserlerdeki bilgiler ile *Mektûbât*'ının ilk ciltlerindeki bilgiler dikkatli ve ihtiyatlı olarak ele alınmalıdır. Müridlerinden Muhammed Hâşim Kişmî, *Mektûbât*'ın birinci cildindeki keşfî bilgilerin, diğer iki cilde

93. Seyyid Muhammed Gîsûdırâz, *Risâle-i Murâkabe*, *Yâzde Resâil* (nşr. Kâdî Gulâm Muhyiddîn Gâzî), Karaçi 1386/1967 içinde, s. 122-128. Çiştiyyedeki murâkabeler için ayrıca bk. İmdâdullah Tehânevî, *Ziyâü'l-kulûb*, Leknev t.s., s. 22-24.

nispetle Sirhindî'nin ilk hâllerine ait olduğunu ifade ederken bunu kastetmiş olmalıdır.[94]

Sirhindî, varlık mertebelerini önce iki kategoride ele alır. Birisi "İmkân Dairesi" denilen yaratılmış âlem, diğeri "Vücûb Dairesi" ya da "Vücûb Mertebeleri" denen ve Allah'ın zat ve sıfatlarından oluşan ilâhî âlemdir. Yaratılmış olan âlem (İmkân Dairesi) kendi içinde Âlem-i Halk (cisimler âlemi) ve Âlem-i Emr (ruhlar âlemi) diye ikiye ayrılır. İlâhî âlem (Vücûb Dairesi) de "İlâhî isim, sıfat ve fiiller âlemi (yani Taayyün-i Sânî)", "Taayyün-i Evvel" ve "Lâ-taayyün (Zat)" olmak üzere üç kategoriden oluşur. İsim ve sıfatların gölgeleri ise İmkân ve Vücûb Daireleri arasında bir berzah olarak telâkki edilir.

1. İmkân Dairesi:

Yaratılmış (mahlûk) olan âlemdir. Buna Âlem-i İmkân, Âlem-i Mümkinât, Taayyün-i İmkânî veya Âlem-i Kebîr de denir. İmkân Dairesi, cisimler âlemi, ruhlar âlemi ve misâl âlemi olarak üç bölümden oluşur. Bu dairenin alt yarısına "Âlem-i Halk" veya "Âlem-i Ecsâd" (bedenler, cisimler âlemi) adı verilir. İnsan, dünya, kâinât, Cennet, Cehennem, melekler ve Kürsî Âlem-i Halk'ta yer alır. Dairenin üst yarısında ise "Âlem-i Emr" yani ruhlar âlemi bulunmaktadır. İnsandaki beş letâifin asılları bu âlemdedir. Âlem-i Halk ile Âlem-i Emr'in arasında berzah mahiyetinde olan bölgede ise "Arş" ile "Âlem-i Misâl" bulunur. Ruhlara kabir azabı Âlem-i Misâl'de olur.[95] İmkân Dairesi'nin üstü Vücûb Dairesi ya da Vücûb Mertebeleri diye bilinen ve Allah'ın isimleri, sıfatları, fiilleri ve Zat'ından oluşan ilâhî âlemdir.

2. İlâhî İsim, Sıfat ve Fiiller Âlemi:

Vücûb mertebelerinden biri "İlâhî isim, sıfat ve fiiller âlemi"dir. Sirhindî önceleri bu mertebeye (İbnü'l-Arabî gibi) Taayyün-i Sânî demiştir.

---

94. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 218.
95. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 98 (no. 34), III, 346 (no. 31).

Buna Vâhidiyyet de denir. Sirhindî'ye göre Allah'ın isimlerinin gölgesi O'nun sıfatları, sıfatlarının gölgesi fiilleri, fiillerinin gölgesi de yaratılmış olan âlemdir.[96] Bu durumda "ilâhî isim ve sıfatlar âlemi" üç bölümden oluşur: İsimler, sıfatlar ve fiiller. İsim ve sıfatları aynı kategoriye sokarak fiillere bu isim ve sıfatların gölgeleri denirse o zaman bu mertebe iki gruptan oluşmuş olur: "İsim ve sıfatların asılları" ile "gölgeleri."

"İsim ve sıfatların gölgeleri", İmkân ile Vücûb âlemleri arasında bir perde (berzah) mahiyetindedir.[97] Seyr u sülûkte bu gölgelere ulaşan kişi, Velâyet-i Suğrâ'ya (küçük veliliğe) ermiş sayılır. Bu isim ve sıfatların asıllarına ulaşan kişi de Velâyet-i Kübrâ'ya (büyük velilik) dahil olmuş kabul edilir.

Sirhindî, eserlerinde bazen âlemin (İmkân Dairesi'nin), Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesi olduğunu ifade etmiş,[98] bazen de âlemin Allah'ın sıfatlarının gölgesi değil, sıfatların "sûretlerinin" yani gölgelerinin gölgesi olduğunu belirtmiştir.[99] İnsanların çoğunun mebde-i taayyünü (a'yân-ı sâbitesi, hakikatı) bu gölgelerdir. Peygamberler ile meleklerin mebde-i taayyünü ise isim ve sıfatların asıllarıdır.[100] Tasavvuf dilinde bazen mecaz olarak isim ve sıfatların asıllarına "baba", gölgeleri olan a'yân-ı sâbiteye de "anne" tabiri kullanılmıştır. A'yân-ı sâbite ilâhî bir ismin gölgesi olarak o ismin zuhura gelmesine (ortaya çıkmasına, doğmasına) vasıta olduğu için tasavvufî bir şiirde: "Annem babamı doğurdu." ifadesi kullanılmıştır.[101]

İsim ve sıfatların gölgeleri mertebesinin üzerinde onların "asılları" mertebesi vardır. Ancak asılların da asılları bulunduğu için bunlar çok katmanlıdır. Meselâ bu "İsim ve sıfatlar âlemi"nde tafsîli bulunan sekiz hakikî sıfatın[102] asılları Zat (Lâ-taayyün) mertebesindedir. Gölgeler "ilâhî fiiller" olarak kabul edilirse, onların üzerinde "sıfatlar", sıfatların üzerinde de "isimler" bulunmaktadır.

---

96. Sirhindî, *ae*, III, 276 (no. 1).
97. Sirhindî, *ae*, I, 425 (no. 257).
98. Sirhindî, *ae*, I, 561 (no. 287), II, 124 (no. 45).
99. Sirhindî, *ae*, I, 567 (no. 287).
100. Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 56-57.
101. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 354 (no. 33).
102. Hayat, İlim, Kudret, İrade, Kelâm, Sem', Basar, Tekvîn.

Bir yoruma göre, Allah'ın vücûbî sıfatları üç kısımdır: 1. İzafî sıfatlar: Hâlikıyyet (yaratıcılık), Râzıkıyyet (rızık vericilik) gibi; 2. Hakikî sıfatlar: İlim, Kurdet, İrade... gibi; 3. Sırf hakikî sıfat: Hayat.[103]

"İlâhî isim ve sıfatlar mertebesi"nde tafsîl ârız olan sekiz hakikî sıfattan her biri, peygamberlerden birinin veya birkaçının mebde-i taayyünüdür. Meselâ İlim Hz. Muhammed'in, Kudret Hz. Îsâ'nın, Tekvîn Hz. Âdem'in mebde-i taayyünüdür.[104] Allah'ın sıfatlarından bir kısmı geniş kapsamlı (küllî), bir kısmı da dar kapsamlıdır (cüz'î). Meselâ "Tekvîn" (yaratma) sıfatı küllîdir. Onun altındaki cüzlerden olan "İhyâ" (diriltme), "İmâte" (öldürme), "Tarzîk" (rızık verme) gibi sıfatlar ise cüz'î sıfatlardır ve fiillere dahildir. Bunlar "Tekvîn" sıfatının gölgeleridir. Bir kişinin mebde-i taayyünü cüz'î bir sıfat (yani fiil) ise, o kişi, mebde-i taayyünü o cüz'î sıfatı kapsayıcı küllî sıfat olan bir kişiye tâbi olur ve onun kademi altında (meşrebinde) bulunur, onun vasıtası ile feyz alır.[105] Meselâ mebde-i taayyünü "Tarzîk" fiili olan kişi, Tarzîk'in kapsayıcısı olan Tekvîn sıfatına bağlı bulunan Hz. Âdem'in kademi altında (meşrebinde) bulunur.

"İlâhî isim ve sıfatlar mertebesi"ndeki sıfatlar Allah'ın Zat'ının gayrıdır. Zat mertebesindeki (Lâ-taayyün) sıfatlar ise Zat'ının ne aynıdır, ne de gayrıdır. Onlar hariçte Zat'a zâid bir vücûd ile mevcûddurlar. Bir de isim ve sıfatların asılları mahiyetinde olan şuûnlar (Farsça: Şuyûn) vardır. Bu şuûnların Zat üzerine zâid oluşları itibarîdir. Onlar Zat'ın aynısıdır. Sirhindî'ye göre bazı sûfîler sıfatlar ile şuûnlar arasındaki farkı anlayamayıp sıfatları şuûnların aynısı zannettikleri için sıfatların hariçteki varlıklarını inkâr etmişlerdir.[106] Nitekim Mu'tezileye ve İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar Zat'ın aynısıdır.

İsim ve sıfatlar âlemi, icmâl mertebesi olan Taayyün-i Evvel'in tafsîli olup (üstten alta sıralamada) ondan sonra geldiği için Sirhindî tarafından önceleri Taayün-i Sânî (ikinci beliriş) diye adlandırılmıştır. Sirhindî'ye göre, İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise bu mertebeye "Taay-

---

103. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 81.
104. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 542 (no. 114).
105. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 620 (no. 294); II, 16 (no. 3).
106. Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 32, 39; a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 42; a.mlf., *Mektûbât*, I, 557-558 (no. 287); III, 534 (no. 112).

yün-i Evvel" derler. Bu mertebede ilk sübut bulan şey bütün sıfatların anası (aslı) olan "Hayat" sıfatıdır. Buradaki Hayat sıfatı, Zat mertebesindeki "Hayat" sıfatının gölgesi gibidir. Zat'taki sıfat, Zat'ın ne aynı ne de gayrı iken, onun gölgesi mahiyetindeki bu sıfat, gayriyyet damgası ile damgalıdır. Bu mertebede Hayat sıfatından sonra "İlim" sıfatı vardır. Bu, bütün sıfatları kapsayan bir sıfattır. İlim sıfatı sebebiyle bu mertebeye Taayün-i İlmî de denir. Bu mertebenin (dairenin) merkezi, Taayyün-i Evvel'in merkezi olan Hakîkat-ı Muhammedî'nin gölgesi gibidir. Bu sebeple, Sirhindî'ye göre, bazı sûfîler bu ilim mertebesinin (Taayyün-i Sânî'nin) merkezini Hz. Muhammed'in mebde-i taayyünü (Hakîkat-ı Muhammedî) zannetmişler ve bu mertebeye Taayün-i Evvel demişlerdir. Oysa burası Hakîkat-ı Muhammedî'nin gölgesidir. Yine bu sûfîler, bunun üstünde bulunan Taayyün-i Evvel'i de Lâ-taayyün (Zat) zannetmişlerdir.[107]

3. Taayyün-i Evvel:

Sirhindî, "Taayyün-i Hubbî" mertebesini keşfetmeden önce yazdığı mektuplarında Taayyün-i Evvel mertebesini ifade etmek için Hazret-i Vücûd, Taayyün-i Vücûd, Taayyün-i Vücûdî ve Taayyün-i Evvel-i Vücûdî tabirlerini kullanmıştır. Sirhindî'nin ilk ve eski yorumuna göre, bu mertebe, bütün kemâlâtın zuhur kabiliyetidir. Zat'tan sonra ilk beliren şey Onun selbî sıfatlarının ilki olan "Vücûd" olduğu için bu mertebeye Taayyün-i Vücûdî ya da Taayyün-i Evvel-i Vücûdî adını vermiştir. Sirhindî, birçok sûfînin bu mertebeyi Allah'ın Zat mertebesi olan Lâ-taayyün zannettiklerini söyler. Taayyün-i Evvel-i Vücûdî icmâl mertebesidir. Bu mertebeyi daire gibi düşünen Sirhindî'ye göre, dairenin çevresi Hz. İbrâhim'in ve büyük meleklerin mebde-i taayyünüdür (hakikatidir). Diğer peygamberlerin de bu mertebeden (Taayyün-i Evvel-i Vücûdî dairesinin çevresinden) nasipleri vardır. Velâyet-i Mûsevî (Hakîkat-ı Mûsevî) de bu çevredir. Bu dairenin merkezi ise, Hz. Muhammed'in mebde-i taayyünü yani Hakîkat-ı Muhammedî'dir. Hakîkat-ı Muhammedî'nin zirvesine de "Melâhat"

---

107. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 540-541 (no. 114).

denir.[108] Sirhindî sonraki bazı mektuplarında, hicretten 1000 sene geçtikten sonra Taayyün-i Evvel dairesinin merkezi olan Hakîkat-ı Muhammedî dairesinin genişleyerek iki yeni itibarın oluştuğunu söylemiştir. Bunlar: 1. Genişlemeyle yeni oluşan iç dairenin merkezi olarak mahbûbiyyet-i sırftan doğan Hakîkat-ı Ahmedî; 2. Bu iç dairenin çevresi olarak muhibbiyyet ile karışık mahbûbiyyetten doğan Hakîkat-ı Muhammedî'dir. Sonra Hakîkat-ı Muhammedî, Hakîkat-ı Ahmedî ile birleşmiş ve ortada Hakîkat-ı Ahmedî isminde tek bir hakikat kalmıştır.[109]

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Taayyün-i Hazret-i İcmâl-i İlm ya da Taayyün-i Evvel dedikleri mertebe, Sirhindî'nin Taayyün-i Evvel-i Vücûdî dediği mertebenin gölgesidir (altındadır).[110]

Ancak Sirhindî, ömrünün sonlarına doğru keşf yoluyla "Taayyün-i Hubbî" isminde yeni bir mertebe daha tesbit etmiş ve bu dönemde yazdığı bir mektupta (3. cilt, 122. mektup) daha önce Taayyün-i Evvel olarak zikrettiği "Taayyün-i Vücûdî"nin aslında "Taayyün-i Sânî" olduğunu bildirmiştir.[111] Bu yeni dönemdeki düşüncesine göre, Taayyün-i Evvel, Taayyün-i Hubbî'dir. O aynı zamanda Hakîkat-ı Muhammedî'dir. Diğer iki taayyün olan Taayyün-i Vücûdî (Sirhindî'nin önceki görüşüne göre Taayyün-i Evvel'i) ve Taayyün-i Hazret-i İcmâl-i İlm (İbnü'l-Arabî'nin Taayyün-i Evvel'i), bu gerçek Taayyün-i Evvel'in (Taayyün-i Hubbî'nin) gölgeleridirler. Taayyün-i Hubbî, mahlûkâtın zuhurunun mebdeidir (başlangıç yeridir).

Sirhindî Taayyün-i Hubbî'yi anlatırken şöyle der: Gizli hazineden zuhura gelen ilk şey "hubb" yani sevgi ve muhabbettir. Âlemi yaratmak için zuhur eden ilk itibar muhabbettir, sonraki itibar vücûddur. Nitekim "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettim. Bilinmem için mahlûkatı yarattım*"[112] şeklindeki rivayet bunu ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed hakkında: "*Sen olmasaydın, felek-*

---

108. Sirhindî, *ae*, III, 490-492 (no. 94), 540-541 (no. 114).
109. Sirhindî, *ae*, III, 492, (no. 94), 497-498 (no. 96).
110. Sirhindî, *ae*, III, 568 (no. 122).
111. Sirhindî, *ae*, III, 569 (no. 122). Ayrıca bk. Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, I, 358 (no. 183).
112. İsmâîl b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (nşr. Ahmed el-Kalâş), Kâhire t.s., II, 191.

leri (kâinatı) yaratmazdım."[113] şeklindeki rivayet meşhurdur.[114] Sirhindî'yi Taayyün-i Hubbî (Hakîkat-ı Muhammedî) düşüncesine sevkeden şey, bu iki rivayet üzerindeki tefekkürü olmalıdır.

Sirhindî'ye göre, Taayyün-i Hubbî dairesinin merkezi Hakîkat-ı Muhammedî, çevresi ise Hakîkat-ı İbrâhimî'dir. Hakîkat-ı İbrâhîmî'ye "Taayyün-i Hullet" (dostluk makamı) da denir. Dairenin çevresi, merkezin gölgesi gibidir. İşte Taayyün-i Evvel, bu hubb ve hulletten oluşan tek bir taayyün ve dairedir. Bunun altında Taayyün-i Sânî olarak Taayyün-i Vücûdî vardır (ki diğer peygamberlerin ve meleklerin hakikatidir). Çünkü zuhurda "Muhabbet"ten sonra ikinci sırada "Vücûd" gelir.[115] Vücûddan sonra da "Hayat" ve "İlim" gibi "sıfatlar âlemi"nin önce "icmâli", sonra "tafsîli" gelir. Sirhindî'ye göre, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İcmâl-i İlm ve Taayyün-i Evvel dedikleri mertebe, bu sıfatlar âleminin tafsîlidir. Bir diğer ifade ile, Ahmed Sirhindî, İbnü'l-Arabî'nin Taayyün-i Evvel'i üzerine (İcmâl-i İlm mertebesini saymazsak) "Taayyün-i Vücûdî" ve "Taayyün-i Hubbî" isimlerinde iki yeni mertebe daha ilâve etmiştir. Bu arada, Sirhindî'nin varlık mertebelerinde Taayyün-i Vücûdî'nin altında olduğunu söylediği "sıfatların icmâli" mertebesi (İcmâl-i İlm, Taayyün-i İlmî Cümelî)[116] hakkında fazla bilgi vermediğini ifade etmek gerekir.

Sirhindî ömrünün son dönemindeki yeni görüşüne göre, Taayyün-i Hubbî'ye Taayyün-i Evvel, Taayyün-i Vücûdî'ye de Taayyün-i Sânî dediğine göre, Taayyün-i Vücûdî'nin altında bulunan "İsim ve sıfatların icmâli âlemine" Taayyün-i Sâlis (üçüncü beliriş), "bu sıfatların tafsîli âlemine" de Taayyün-i Râbi' (dördüncü beliriş) demesi makul olurdu. Ancak onun mektuplarında bu son iki kavrama rastlanmaz.

Seyr u sülûk açısından bakılacak olursa, varlık mertebelerinden (Sirhindî'nin ilk görüşüne göre) Taayyün-i Evvel'in ilk aşamasına ulaşan kişi, seyr u sülûk mertebelerinde Velâyet-i Ulyâ (Velâyet-i Mele-i A'lâ, meleklerin veliliği) mertebesine ulaşmış sayılır.[117] Zira Taayyün-i Ev-

---

113. Aclûnî, *ae*, II, 232.
114. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 568-569 (no. 122).
115. Sirhindî, *ae*, III, 569 (no. 122).
116. Sirhindî, *ae*, III, 474 (no. 88), 568 (no. 122).
117. Mîr Nu'mân Bedahşî, *Risâle-i Sülûk*, s. 18.

vel'in ilk aşamasında meleklerin hakikatleri (mebde-i taayyünleri) bulunur. Sonraki aşamalarında ise diğer peygamberlerin hakikatleri ve Hakîkat-ı Muhammedî yer alır. Peygamberlerin hakikatlerine ulaşan sâlik, Kemâlât-ı Nübüvvet ve Hakâik-ı Enbiyâ mertebelerine ulaşmış olur.

Taayyün-i Evvel'in üzerindeki sülûk mertebelerine gelince, Ahmed Sirhindî'nin Taayyün-i Evvel'in (Hakîkat-ı Muhammedî'nin) üzerinde Hakîkat-ı Ka'be, Hakîkat-ı Kur'an ve Hakîkat-ı Salât gibi mertebeler bulunduğunu söylediği bilinmektedir. Sirhindî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm (ö. 1079/1667) Hakîkat-ı Ka'be ve Hakîkat-ı Kur'an gibi İlâhî Hakikatler'in gerçek Taayyün-i Evvel olan Taayyün-i Hubbî'den de üstün olduğunu söylemiştir.[118] Ancak Muhammed Ma'sûm'un oğlu Seyfeddîn Sirhindî (ö. 1096/1685), "Taayyün-i Hubbî" mertebesinin, (kademî olarak yapılan) seyr u sülûkün son noktası olduğunu söyleyerek İlâhî Hakikatler'in bunun altında olduğunu ima etmiştir.[119] "Peygamberlerin Hakikatleri" ile "İlâhî Hakikatler" iki ayrı kategori ve Taayyün-i Hubbî de Peygamberlerin Hakikatleri grubunun sonunda olduğuna göre, seyr u sülûkte Ahmed Sirhindî ve Muhammed Ma'sûm önce Peygamberlerin Hakikatleri ve dolayısıyla Taayyün-i Hubbî mertebelerinde yolculuk etmeyi, ardından İlâhî Hakikatler yoluna başlamayı tercih etmiş olmalıdırlar. Seyfeddîn Sirhindî ise bunun tersine, önce İlâhî Hakikatler grubunda, ardından Peygamberlerin Hakikatleri grubunda ve dolayısıyla son olarak Taayyün-i Hubbî'de yolculuk etmeyi tercih etmiş olmalıdır. Bu konuda Ahmed Sirhindî'ye yöneltilen eleştiriler, sonraki Müceddidîleri Seyfeddîn Sirhindî'nin tercihine yönlendirmiş ve sülûk mertebelerini anlatan eserlerde yol ayrımına gelindiğinde genellikle İlâhî Hakikatler grubuna öncelik verilmiştir.

4. Lâ-taayyün (Zât):

Ahmed Sirhindî'ye göre Lâ-taayyün mertebesinde Allah'ın Zat'ı ve sekiz hakikî sıfatı (Hayat, İlim, Kudret, İrade, Kelâm, Sem', Basar,

118. Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, I, 358-359 (no. 183).
119. Seyfeddîn Sirhindî, *Mektûbât-ı Şerîfe* (drl. Muhammed A'zam), y. yok 1331/1913, s. 13.

Tekvîn) vardır. Bu sıfatlar Zat'ın ne aynısı ne de gayrısıdır, hariçte Zat'a zâid bir varlık ile mevcuddurlar. Daha önce ifade edildiği gibi, Zat'ta sıfatların asılları mahiyetinde şuûnlar bulunmaktaysa da, bunlar Zat'ın aynısı sayılmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre ise, Lâ-taayyün mertebesinde sadece tarif edilemeyecek Zat vardır, bu mertebede sıfatlar Zat'ın aynısıdır.

Sirhindî, eserlerinde kullandığı İmkân Dairesi (sonradan yaratılmış âlem) ve Vücûb Dairesi (sonradan yaratılmamış, ilâhî âlem) terimlerini ömrünün sonuna doğru yeniden gözden geçirmiş, bunların tanımı ve sınırı hakkında bazı önemli değişiklikler yapmıştır. Önceleri İmkân Dairesi derken cisimler ve ruhlar âlemini, Vücûb Dairesi derken de ruhlar âleminin (Âlem-i Emr) üstündeki bütün mertebeleri (ilâhî isimler, sıfatlar, fiiller ve Zat) kastetmiştir.[120] Sonraları ise İmkân ve Vücûb ayrımını üçe çıkarmış, İmkân Dairesi'ne "Vehim Mertebesi" derken, Vücûb Dairesini ikiye ayırarak "Nefs-i Emr Mertebesi" ve "Hariç Mertebesi" adlarını vermiştir. Nefs-i Emr Mertebesi, ilâhî isim, sıfat, fiiller ile peygamberlerin ve meleklerin hakikatlerinin bulunduğu âlemdir (yani Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sânî). Hariç Mertebesi ise Allah'ın Zat'ı ile sekiz hakikî sıfatının bulunduğu mertebedir.[121]

Sirhindî daha sonra bir adım daha atarak, esasen Zat'tan taayyün olmayacağını, kendisinin de geleneklere uyarak "Taayyün" kelimesini kullandığını, Taayyün-i Evvel ve Hakîkat-ı Muhammedî olan "Taayyün-i Hubbî" de dahil bütün taayyünlerin mahlûk (yaratılmış) ve mümkin (İmkân Dairesi'nde) olduğunu söylemiştir.[122] Bu konuda onun delili: *"Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur."*[123] şeklindeki rivayettir. Bu rivayette Hakîkat-ı Muhammedî'yi ifade eden "nur"un "yaratılmış" olduğu anlatılmaktadır. Başka bir rivayette bu nurun, semâlardan 1000 sene önce yaratıldığı ifade edilerek yaratılışı için zaman bile tayin edilmiştir.[124] Sirhindî'ye göre hariçte bizzat mevcûd olan sadece Allah'ın Zat'ı ve sekiz hakikî sıfatıdır. Bunun dı-

---

120. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 434 (260); III, 346 (no. 31).
121. Sirhindî, *ae*, III, 509 (no. 100).
122. Sirhindî, *ae*, III, 573 (no. 122).
123. Aclûnî, *age*, I, 311-312.
124. Sirhindî, *ae*, III, 573 (no. 122).

şında kalanlar mümkin, mahlûk ve hâdistir.[125] Burada Sirhindî'nin İmkân Dairesi'nin sınırlarını taayyünleri de içine alacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Sirhindî taayyünler mertebesindeki sıfatları Allah'ın Zat'ının gayrı gördüğü için bu değişikliği rahatça yapabilmiştir. "Zat'ın ne aynı ne de gayrıdır." dediği sekiz hakikî sıfatta bile İmkân'dan bir koku olduğunu söyleyen Sirhindî, bunlar hakkında "Zat'ın gayrıdır denmese bile, gayriyyet lâzımdır, çünkü Zât ile aralarında ikilik vardır." demiş, ancak bu sıfatlar için "Mümkin" denemeyeceğini, zira böyle denirse insanların onları hâdis (sonradan yaratılmış) zannedeceğini ifade etmiştir.

B. Vahdet-i Vücûd

Sirhindî'nin varlık konusundaki düşüncelerini doğru bir şekilde tesbit edebilmenin önünde üç zorluk bulunmaktadır: Birincisi, Sirhindî'nin varlık konusundaki görüşleri farklı eserlerinde ve mektuplarında dağınık hâlde bulunmaktadır. Konunun bir yönünü bir mektupta, başka bir yönünü başka bir mektupta anlatmıştır. Dolayısıyla okuyucu onun tüm eserlerini ve mektuplarını dikkatli bir şekilde okuyup ilgili pasajları çekip çıkarmalı ve sistem içinde olması gereken yere eklemelidir. İkincisi, Sirhindî'nin bazı fikirlerini sonradan değiştirmiş olmasıdır. Önceden yazdığı eser ve mektuplarındaki mensuh fikirleri dikkate almak okuyucuyu yanıltabilir. Üçüncüsü, Sirhindî, varlık konusunda İbnü'l-Arabî'yi eleştirirken bile çoğunlukla onun terminolojisini kullanmakta ve bu durum aralarındaki farkın anlaşılmasını bazen güçleştirmektedir. Öte yandan Sirhindî bazen kendi ürettiği yeni terimleri de kullanmaktadır. Bu yeni terimlerin anlamı ve sistem içindeki yerinin tespiti de oldukça önemlidir.

Sirhindî varlık konusundaki fikirlerini anlatırken vahdet-i vücûd için "tevhîd-i vücûdî", vahdet-i şuhûd için de "tevhîd-i şuhûdî" terimlerini kullanır. Ancak sonraları sûfîler arasında birinci terimlerin daha çok yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Sirhindî, kendi ifadesine göre,

125. Sirhindî, *ae*, III, 574 (no. 122).

önceleri vahdet-i vücûda inanmış, daha sonra vahdet-i şuhûda yükselmiş, en sonunda da "Abdiyyet Makamı" dediği Allah ile âlemi birbirinden ayrı iki gerçek varlık olarak algılama noktasına gelmiştir.[126]

Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) düşüncesinin en temel özellikleri şunlardır: Var olan sadece Allah'tır. Etrafımızda var gibi gördüğümüz âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Ancak bu gölgeler hayalî olup gerçek varlıkları bulunmadığı için hakikatte var olan sadece Allah'tır. Allah'ın sıfatları Zat'ının aynısıdır. Dolayısıyla Vücûd (varlık) Zat'a ait bir sıfat değil, Zat'ın aynısıdır. Vahdet-i vücûd, buna inananlara göre, varlık hakkında mutlak ve yegâne doğru telâkkidir.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık, Zat (Lâ-taayyün, Ahadiyyet) mertebesi hariç beş mertebeden oluşur. Hazarât-ı Hamse adı verilen bu mertebeler şunlardır: 1. Vahdet (diğer isimleri: Hakîkat-ı Muhammedî, Taayün-i Evvel, İcmâl-i İlm), 2. Vâhidiyyet (Taayyün-i Sânî, Tafsîl-i İlm), 3. Âlem-i Ervâh (ruhlar âlemi), 4. Âlem-i Misâl, 5. Âlem-i Ecsâm (cisimler âlemi). Bu mertebelerden ilk ikisi Vücûb Dairesi'ne (ilâhî âleme), diğer üçü İmkân Dairesi'ne dahildir.[127] Ancak son üç daire hayalî olup gerçek varlıkları yoktur, ilk iki mertebe de Allah'ın isim ve sıfatları olup, bunlar Zat'ın aynısı oldukları için aslında gerçek varlık sadece Allah'ın Zat'ıdır.

Sirhindî gençliğinde babasına intisap ettiği dönemlerden itibaren vahdet-i vücûdu benimsemişti. Babasının vefatından sonra Bâkî Billâh'a intisap ettiği ilk zamanlarda da bu inancı taşıyordu. Hatta şeyhi Bâkî Billâh'a yazdığı bir mektuba bu düşüncenin bir yönünü yansıtan ve küfür ile imanı aynı görmek mâhiyetinde olan bir rubaisini eklemişti.[128] Şeyhi bu rubaiyi beğenmemiş, hatta "zındıkça" (mülhidâne) diye vasıflandırarak Sirhindî'yi eleştirmişti.[129] Esasen ilk dönemlerde şeyhi de vahdet-i vücûdu kabul ediyordu. Ancak ömrünün son döneminde vahdet-i vücûd fikrinden uzaklaşmaya başlamış, hatta vefatından bir hafta önce: "Vahdet-i vücûd dar bir yoldur, ana cadde ise başkadır."

---

126. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 74; a.mlf., *Mektûbât*, I, 114 (43), 266-267 (no. 160.).
127. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 354 (no. 33).
128. Sirhindî, *ae*, I, 86-87 (no. 31).
129. Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh*, s. 122-123.

diyerek bu duygularını müridleri ile paylaşmıştı.[130] Sirhindî'ye yazdığı bir mektupta da: "Alâüddevle Simnânî'nin meşrebi vahdet-i vücûd değildir. Evet, onun görüşü (şuhûdu) en kâmil görüştür." diyordu.[131] Bu rivayetlerden, Sirhindî'yi vahdet-i vücûdu yeniden düşünmeye sevkeden ilk kişinin, şeyhi Bâkî Billâh olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Sirhindî bir mektubunda kendi dönemindeki sûfîlerin çoğunlukla vahdet-i vücûdu benimsediğini, ancak bunların çoğunun keşf yoluyla değil ya taklit, ya sırf bilgi (öğrenme) ya da zındıklık ve mülhidlik yoluyla bu fikri kabul ettiklerini ve şeriatı hafife aldıklarını anlatır.[132] Şeyhi Bâkî Billâh'ın telkinlerinin yanısıra, o dönemdeki Hint toplumun bu yapısı ve diğer sosyo-kültürel şartların Sirhindî'yi vahdet-i vücûdu yeniden düşünme ve sorgulama konusunda ne kadar etkilediği bilinmemektedir. Zira o eserlerinde varlık konusundaki fikrî değişimini anlatırken bunun tasavvufî keşifler neticesinde tabiî bir sevk ile olduğunu ifade eder.

Sirhindî bu değişim sürecini özetle şöyle anlatır: "İlâhî lütuflar önce beni çekti, sonra sülûk menzillerinde yürüttü. Önce Allah'ı eşyanın aynı gördüm, tıpkı sûfiyye-i vücûdiyyenin dediği gibi. Sonra Allah'ı eşyada hulûl ve sirayet olmaksızın gördüm. Sonra Allah'ı eşya ile beraber zatî maiyyet hâlinde, ardından sırasıyla eşyadan sonra ve eşyadan önce gördüm. Daha sonra Allah'ı gördüm, eşyayı göremedim. Bu, tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd) ve fenâ diye tabir edilen hâl olup velilik mertebelerinde ilk adımdır. Sonra velilikte ikinci adım olan bakâya yükseldim. Orada ikinci defa Allah'ı eşyanın aynı, hatta kendimin aynı ve benimle beraber buldum. Sonra sırasıyla Allah'ı eşyadan ve kendimden önce, eşyadan ve kendimden sonra gördüm. Daha sonra eşyayı gördüm ama Allah'ı göremedim. Bu, başlangıca dönüş mahiyetinde bir nihayettir ve halkı Hakk'a davet makamlarının en üstünüdür."[133]

Yukarıdaki cümlelere bakılırsa, Sirhindî, varlık konusundaki fikrî değişimini tasavvufî keşf ve algılamalarının tabiî değişimine bağla-

---

130. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 114 (no. 43)
131. Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh*, s. 123.
132. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 113-114 (no. 43).
133. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 73-74; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 32a. Benzer bir rivayet için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 586-589 (no. 290).

maktadır. Ancak onun bu konuda dış etkilerden ve okuduğu eserlerden hiç etkilenmediğini söylemek mümkün değildir. Zira onun vahdet-i vücûdun aşılması gereken bir meretebe olduğu, ulaşılacak son mertebenin abdiyyet makamı ve hakka'l-yakîn mertebesi olduğu konusundaki sözleri,[134] kendisinden üç asır önce yaşamış olan Kübrevî şeyhi Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336) tarafından da söylenmişti.[135] Simnânî, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin "Allah'ın vücûd-i mutlak olduğu" şeklindeki sözlerine katılmıyordu.[136] Zira bu düşünce, ona göre, görülen her şeyi Allah kabul etmek anlamına geliyordu. Simnânî: "Vücûd âleminin üstünde Melik-i Vedûd âlemi (Zat) vardır." diyerek Allah'ın Zat'ının görülen âlemden farklı olduğunu ifade etmek istemişti.[137] Sirhindî, eserlerinde Simnânî'nin bu sözünü birçok defa takdirle nakletmiştir. Bir yerde de kendi görüşleriyle Alâüddevle Simnânî'nin görüşlerinin uyum içinde olduğunu, onunla varlık meselesinde müttefik olduğunu açıkça söylemiştir.[138] Bütün bunlar, Sirhindî'nin Simnânî'den etkilendiğini göstermektedir. Ancak Sirhindî, Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı eleştirilerindeki sert üslûba katılmadığını da ifade etmiştir.[139] Ayrıca Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) "Heme O'st" (her şey O'dur) diyen sûfîleri tekfir etmesini de uygun bulmamıştır.[140]

Sirhindî'nin varlık konusunda etkilendiği sûfîlerden biri de Bahâeddîn Nakşbend'dir (ö. 791/1389). O, eserlerinde birçok defa Nakşbend'in: "Görülen, işitilen ve bilinen şeylerin hepsi gayrdır (Allah'tan

134. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 113 (no. 43), 266-267 (no. 160).
135. Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-üns* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375/1996, s. 490-491.
136. Alâüddevle Simnânî, *Musannefât-ı Fârsî-yi Alâüddevle-i Simnânî* (nşr. N. Mâyil Herevî), Tahran 1369 hş./1990, s. 225; Câmî, *age*, s. 553-554.
137. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 233 (no. 126); a.mlf., *Mebde' ve Me'âd*, s. 18.
138. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 27 (no. 11).
139. Simnânî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki: "Sübhâne men azhera'l-eşyâe ve hüve aynühâ" ibaresinin kenarına eleştirel bir not düşmüş ve insan ile dışkısının aynı olamayacağını söylemiştir. bk. Câmî, *age*, s. 489; Sirhindî, bu yorumu "ulema tavrına benzer" görmüş ve beğenmemiştir. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 107-108 (no. 42).
140. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 475-476 (no. 89).

başkadır). Lâ kelimesinin hakikati ile nefy (yok) etmek gerekir." şeklindeki sözünü nakletmiş ve bu sözün kendisine kesrette vahdeti müşâhede (vahdet-i vücûd) mertebesinden yükselmek gerektiği konusunda ilham kaynağı olduğunu ifade etmiştir.[141]

Özetle söylemek gerekirse, Sirhindî'nin, varlık konusundaki fikrî değişiminin sadece bir tane sebebi yoktur. O, bu değişimin ilk döneminde Alâüddevle Simnânî, Bahâeddîn Nakşbend ve Bâkî Billâh'ın sözlerinden etkilenmiş, ayrıca Hindistan'daki bazı sûfîlerin vahdet-i vücûdu aşırı uçlara çekerek yorumlamalarından rahatsız olmuş, ardından tasavvufî yolculuğu esnasında edindiği yeni keşf ve algılamaların tabiî sonucu olarak varlık konusunu farklı şekillerde algılamış olmalıdır.

Sirhindî'nin özellikle üzerinde durduğu Simnânî ve Nakşbend'e ait sözlere dikkatle bakıldığında, bunların aslında vahdet-i vücûd düşüncesinin tümüne değil, öncelikle bu düşüncenin farklı bir yorumu/versiyonu olan "vahdet-i mutlaka"ya karşı bir tepki olduğu anlaşılır. İbn Haldûn (ö. 808/1405), vahdet konusunda sûfîlerin iki grup olduğunu, birinci grubun "Ashâb-ı Tecellî" (vahdet-i vücûd ehli) olup İbn Berrecân (ö. 536/1142), İbn Kasî (ö. 546/1151), İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi sûfîlerin buraya dahil olduğunu; ikinci grubun ise "Ashâb-ı Vahdet-i Mutlaka" olup bu grubun İbn Dehhâk (ö. 611/1214) ve İbn Seb'în (669/1270) gibi sûfîlerden oluştuğunu söyler.[142] İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına göre, "Allah, var olan her şeyin hakikatidir." İbn Seb'în gibi vahdet-i mutlakaya inananlara göre ise, "Allah, var olan her şeydir, görülen ve görülmeyen şeylerin toplamıdır."[143] İbnü'l-Arabî "Eşyâ, Hakk'ın aynıdır." derken, "ayn" kelimesi ile "özüdür, hakikatidir" demek istemiştir. Zira ona göre eşyanın görüntüsü halk, hakikati ise

141. Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye* (nşr. A.Tâhirî Irâkî), Tahran 1354/1975, s. 29 (metin); Sirhindî, *Mektûbât*, I, 89 (no. 31), 507 (no. 272).

142. İbn Haldûn el-Mağribî, *Şifâü's-sâil*, (thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), İstanbul 1958, s. 58-63; a.mlf., *Tasavvufun Mâhiyeti: Şifâü's-sâil* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, s. 158-162.

143. İbn Haldûn, *age* (nşr. Tancî), s. 58-63; Abdullah b. Mes'ûd Balyânî, *Mutlak Birlik* (hzr. Ali Vasfi Kurt), İstanbul 2003, s. 25.

Hak'tır. Ayrıca bu görüntü, hayalden ibaret olup gerçek bir varlığı yoktur.[144]

Öte yandan, İbnü'l-Arabî "vücûd-i mutlak" tabirini Lâ-taayyün (Zat) mertebesi için kullanmıştır, diğer mertebeler için değil. Alâüddevle Simnânî ise bu ifadenin diğer mertebeleri de kapsadığını düşünerek eleştirmiştir.[145] Anlaşılan, İbn Haldûn'un yaptığı vahdet-i vücûd ve vahdet-i mutlaka ayrımı sonraki asırlarda (hem lehte, hem de aleyhteki) bazı sûfîlerce unutularak bu iki kavram aynı telâkki edilmiştir. Vahdet-i vücûd ehli birçok sûfînin "heme O'st" (her şey O'dur) demeleri, bu iki kavramın zamanla birleştirildiğini gösterir. Sirhindî de eserlerinde vahdet-i mutlaka tabirini kullanmamış, "heme O'st" gibi cümleleri vahdet-i vücûdun bir yorumu olarak telâkki ettiği için eleştirilerini genel anlamda vahdet-i vücûda yöneltmiştir.

Sirhindî, "heme O'st" (her şey O'dur) diyenlerin maksadının, "her şey O'nun zuhuru ve yansımasıdır" şeklinde olduğunu düşünmektedir.[146] Dolayısıyla o, bu tabirin zâhirine bakılmayıp te'vîl edilmesi gerektiği kanaatindedir. Ancak o, bu tabiri böyle yorumlamayan bir kısım sûfîler bulunduğunun da farkındadır. Nitekim bazı sûfîler "Allah'ın dışındaki şeylere tapmak da aslında Allah'a tapmak sayılır." diye düşünürler. Sirhindî bunu kabul etmez ve: "O hâlde niçin peygamberler Allah'tan başkasına tapmayı şiddetle men ettiler?" diye sorar.[147]

---

144. İbnü'l-Arabî terminolojisindeki "Ayn" kelimesi için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Kâhire 1946, s. 226; Mustafa Tahralı, "Ayn ve Ayniyyet", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1992, IV, 9-26; Âlemin hayal olduğu konusunda bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 525; a.mlf., *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), s. 104; A.A. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (hzr. M. Tahralı- S. Eraydın), II, 250-251, III, 253.
145. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, s. 553. Simnânî varlığı üç kategoride ele almıştır: Vücûd-i hakîkî, vücûd-i mutlak ve vücûd-i mukayyed. Bk. Alâüddevle Simnânî, *Çihil Meclis* (drl. Emîr İkbâl Şâh, nşr. N. Mâyil Herevî), Tahran 1366 hş., s. 189. Bu durumda Simnânî vücûd-i mutlak derken Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sânî mertebelerini kastetmiş olmaktadır.
146. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 475 (no. 89).
147. Sirhindî, *ae*, I, 503 (no. 272).

Sirhindî'nin vahdet-i vücûd ehlinden ve bu düşünceden ayrıldığı ana konular özetle şunlardır:

1. Vahdet-i vücûd ehline göre âlem Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir, ancak bu gölge asıldan farklı değildir. Sirhindî'ye göre de âlem gölgedir. Ancak bu gölge, asıldan farklıdır. Bir şeyin gölgesi onun aslı olamaz.[148]
2. Vahdet-i vücûd ehline göre, âlem gölgedir, hayaldir ve gerçek bir varlığı yoktur. Var olan sadece Allah'ın Zat'ıdır. Sirhindî'ye göre âlem gölge olmakla birlikte gerçek bir varlığı bulunmaktadır, hayal ürünü değildir.[149]
3. Vahdet-i vücûd ehline göre, Allah'ın sıfatları Zat'ının aynısıdır, haricî varlıkları yoktur. Sirhindî'ye göre ise, Zat mertebesindeki şuûnlar Zat'ın aynısıdırlar, bu mertebedeki hakikî sıfatlar ise Zât'a zaid bir vücûd-i haricî ile mevcûddurlar. Bir diğer ifadeyle bu mertebedeki sıfatlar Zat'ın ne aynıdır, ne de gayrıdır. Taayyün mertebelerindeki sıfatlar ise Zat'ının gayrıdır.[150]
4. Vahdet-i vücûd ehline göre, eşyanın hakikati a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite, eşyanın, Allah'ın bilgisindeki sûretleri, ilm-i ilâhîdeki hakikatleri olup taayyün-i sânî mertebesinde sıfatların tafsîlleridir. Bir diğer ifadeyle eşyanın hakikati, ilâhî isim ve sıfatlardır. Bu sıfatların "Zat aynasında" yansımasıyla âlem oluşur. Sirhindî'ye göre ise eşyanın hakikati, ilâhî isim ve sıfatların zıddı olan ademlerdir (yokluklardır). Meselâ Allah'ın "İlim" sıfatının zıddı (mukabili) "cehl" (bilgisizlik), "Kudret" sıfatının zıddı "acz"dir (güçsüzlüktür). İlâhî isim ve sıfatlar, zıtları olan "adem aynalarında" yansır ve âleme ait (mümkin) sıfatlar ve âlem meydana gelir. Meselâ "Kudret" sıfatı acz aynasında yansır ve bir nevî kudret görüntüsü oluşur. Allah, bu ademlere gölge gibi varlık (vücûd-i zıllî) vererek onları mevcûdât-ı hariciyye (hayalde değil, dışarıda gerçekten var) yap-

148. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 382 (no. 234), 433 (no. 260), II, 7, 10-11 (no. 1).
149. Sirhindî, *ae*, II, 11-12 (no. 1).
150. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 383 (no. 234), 544-545 (no. 286), III, 534 (no. 112), 573 (no. 122); a.mlf., *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 27-28.

mıştır.[151] Sirhindî bazı mektuplarında âlemin, ilâhî isim ve sıfatların (adem aynalarındaki) yansıması olduğunu, bazılarında ise, sıfatların gölgeleri olan fiillerin yansıması olduğunu ifade etmiştir. Fiiller de esasen bir tür sıfat olduğu için bu, terimde kalan bir farktır.

5. Vahdet-i vücûd ehline göre âlemdeki herşey Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tecellîsidir, bu sebeple mutlak kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Küfür de zatı itibari ile kötü değil, İslâm ile mukayese edildiği zaman yani izafî (göreceli) olarak kötüdür. Sirhindî'ye göre âlemin aslı "ademler" olduğu için âlemde kötülük aslîdir, izafî değildir.[152]
6. Vahdet-i vücûd ehline göre tasavvuf yolunda ulaşılacak son mertebe kesrette vahdeti müşâhede etmek, varlığın bir olduğunu (vahdet-i vücûd) algılamaktır. Nitekim onlara göre Hz. Peygambere hitap eden "*Biz sana Kevser'i verdik.*" (el-Kevser, 108/1) ayetinin manası "Biz sana kesrette vahdeti görmeyi nasip ettik." Demektir.[153] Sirhindî'ye göre ise bu hâl tasavvuf yolunda ulaşılacak ilk hâllerdendir, son mertebe değildir. Tevhîd-i vücûdî (vahdet-i vücûd) seyr-i âfâkîde (bir rivayette velâyet-i evliyâ olan velâyet-i suğrâda) yani tasavvuf yolunun başlarında ortaya çıkan bir telâkkidir ve aşılması gerekir.[154]
7. Vahdet-i vücûd ehline göre kurb, ihata ve maiyyet (Allah'ın âleme ve kullarına yakınlığı) zatîdir. Sirhindî ise bu konuda iki görüş bildirmiştir. Birincisine göre bunlar zatî değil ilmîdir. İkinci görüşüne göre ise bunlar Kur'an'ın müteşâbihâtın-

151. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 383-384, 389 (no. 234), II, 11 (no. 1); III, 405-406 (no. 60).
152. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 384, 389-390 (no. 234).
153. Sirhindî, *age*, I, 506 (272). Bu ayeti böyle yorumlayanlardan biri de Sirhindî'nin silsilesinde yer alan Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'dır. Ali b. Hüseyin Safî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* (hşr. A.A. Mu'îniyân), Tahran 2536/1977, II, 439.
154. Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 45-46; a.mlf., *Mektûbât*, I, 449 (no. 260); Seyfeddîn Sirhindî, *Mektûbât-ı Şerîfe*, s. 43.

dandır, ilmî demek de bir yorumdur, oysa müteşâbihât hakkında bir yorum yapmak doğru olmaz.[155]

8. Sirhindî'ye göre, vahdet-i vücûd ehli açıkça söylemeseler bile, "îcâb"a yani Allah'ın bazı şeyleri yapmaya mecbur olduğuna inanırlar.[156]

Sirhindî fikrî değişim geçirdikten sonra vahdet-i vücûd bağlamında daha önce yazdığı bilgilerin işin hakikatine ulaşmadan önce yazılmış şeyler olduğunu, onlar hakkında pişman ve tevbekâr olduğunu ifade etmiştir.[157] Yazılarında birbiriyle uyuşmayan bilgilere rastlayanlara, bunları manevî hâllerinin farklı zamanlarda ayrı ayrı oluşuyla yorumlamalarını tavsiye eder.[158] Önceki Nakşbendî şeyhlerinin sözleri arasında yer alan ve vahdet-i vücûdu ima eden cümleler, Sirhindî'ye göre o zevatın tasavvuf yolundaki orta hâllerine ait cümlelerdir. Daha sonra o mertebeden geçmişlerdir.[159] Sirhindî'ye göre vahdet-i vücûd telâkkisi sekr (manevî sarhoşluk) ve aşırı muhabbetten doğmaktadır.[160] Tasavvuf yolunda bu düşüncenin ortaya çıkması normal, hatta güzeldir ama orada kalmayıp geçmek gerekir.[161]

Sirhindî vahdet-i vücûd ehline bazı eleştiriler yöneltmiş ve farklı görüşler bildirmiş ise de, bunlar âlimlerin dışarıdan yaptıkları eleştiriler gibi değil, tasavvuf yolunda tecrübe edilerek yapılmış eleştirilerdir. Öte yandan Sirhindî, vahdet-i vücûda muhalif olan âlimler ile onu

---

155. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 87 (no. 31); a.mlf., *Mebde' ve Me'âd*, s. 55-56.
156. Sirhindî, *age*, I, 545 (no. 286). Bazı sûfîler, Allah'ın isim ve sıfatlarını izhar edip zuhura gelebilmesi için mahlûkatı yaratmasının "gerekli" olduğunu düşünseler de, tasavvufî terbiye açısından bunu "gereklilik" (îcâb) diye ifade etmemiş, iştiyak ve sevgi diye ifade etmişlerdir. Hâfız Şîrâzî'nin şu beyti buna örnektir: Sâye-i ma'şûk eger üftâd ber âşık çi şod/ Mâ be-û muhtâc bûdîm o be-mâ müştâk bûd". (Ma'şûk-i hakîkînin gölgesi âşık üzerine düştü ise no oldu?/ Biz vücûdda O'na muhtâc idik, O da zuhûrda bize müştâk idi). bk. Şemseddîn Muhammed Hâfız Şîrâzî, *Dîvân-ı Hâfız* (nşr. Reşîd Ayûzî), Tahran 1376 hş., I, 261.
157. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 438 (no. 260), 590 (no. 290).
158. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 83.
159. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 89-90 (no. 31).
160. Sirhindî, *ae*, I, 601 (no. 290)
161. Sirhindî, *ae*, I, 590 (no. 290), II, 107 (no. 42).

savunan sûfîler arasındaki ihlilâfları gidermek için gayret sarfetmiş, uzlaştırıcı yorumlar yapmıştır.

Sirhindî'ye göre, sûfîlerin "ihata" ve "maiyyet-i zatî" derken kastettikleri şey Taayyün-i Evvel'dir. Taayyün-i Evvel mertebesinin zuhuruna tecellî-i zatî derler ve bu taayyünü bütün âleme sirayet etmiş olarak düşünür ve bu sirayete "ihata" ve "maiyyet-i zatî" derler. Kelâm uleması ise "Zat" derken bütün taayyünlerin üstündeki Zat-ı Baht'ı kastederler. Bu Zat-ı Baht'ın da âlem ile ihata, maiyyet, ittihâd ve infisâl türünden hiçbir ilişkisi yoktur.[162]

Sirhindî'ye göre, sûfîler, âlemi hayal ve hariçte yok bilseler de, ona hariçte vehmî bir varlık nispet ederler. Hariçte bir görünüş hasıl eden bu vehmî varlık, vehmin kalkması ile ortadan kalkmaz. Âlimler de vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın varlığına nispetle mümkinü'l-vücûd olan âlemin varlığını zayıf ve değersiz görürler. Dolayısıyla tartışma ortadan kalkar ya da lâfzî olur.[163] Sirhindî'ye göre âlimler ile sûfîler arasındaki ihtilâfların hepsi bu şekildedir, yani hakikî değil lafzîdir, birbirinin terminolojisini yanlış anlamaktan kaynaklanır.[164]

Sirhindî'ye göre "heme O'st" diyenler aslında, âlemdeki yaratılmış ve muhtelif olan cüzlerin, tek Zat'ın zuhuru olduğunu (Heme ez O'st: Her şey O'ndandır) kastetmektedirler. Tıpkı bir kişinin birçok aynada yansımasını gören insanların "hepsi odur" derken, farklı aynalardaki birçok sûretin, gerçekte o bir kişinin zuhuru (görüntüsü) olduğunu kastettikleri gibi.[165] Bir diğer yoruma göre, bazı sûfîler muhabbetin ağır basması sonucunda müşâhedelerinde Allah'tan başkası kalmayınca "her şey O'dur" demişlerdir. Bunun manası, "Bu görülenlerin hepsi hayaldir, gerçekte mevcûd olan sadece Allah'tır." anlamına gelir. Böyle olunca da (âlimlerin zannettiği gibi) hulûl ve ittihâda, Allah ile âlemin birleşmesi düşüncesine yer kalmaz. Zira hulûl ve ittihâd iki şey arasında olur.[166]

---

162. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 38-39.
163. Ahmed Sirhindî, *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh*, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 235; a.mlf., *Mektûbât*, II, 118-121 (no. 44).
164. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 118 (no. 44).
165. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 475 (no. 89).
166. Sirhindî, *ae*, III, 477 (no. 89).

Sirhindî'ye göre, âlimlerin âleme aslî vücûd nispet etmeleri, varlık konusunda mümkin olan âlemi vâcib olan Allah'a ortak etmek olacağı için doğru değildir. Öte yandan sonraki döneme ait (müteahhirîn) birçok sûfînin mümkini (âlemi), vâcibin (Allah'ın) aynı bilmesi de doğru değildir. Sirhindî bu iki görüşü, iki ayrı uç olarak telâkki etmekte, kendisini ise bunların ortasında görmektedir. Zira o, âlimler gibi âleme aslî vücûd değil zıllî (gölge) varlık nispet etmektedir. Yine o, bazı sûfîler gibi âlem ile Allah' ı bir görmediği gibi, âlemin hayal ürünü olduğunu da kabul etmemekte, haricî varlığı bulunduğunu söylemektedir.[167] Sirhindî, varlık konusunda âlimler ile sûfîler arasında bulunduğu, bu iki grubun ihtilâf hâlinde görünen fikirlerini lâfza indirgeyip birbirine yakınlaştırdığı, böylece bu iki grup arasında bir "köprü" olduğu düşüncesiyle kendisini "Sıla" (köprü, irtibat) olarak adlandırmıştır.[168] Bazı Müceddidîler "sıla" kelimesinin "*Benim ümmetim içinde kendisine sıla denen bir kişi gelecektir. Onun irşad ve şefaatiyle birçok insan Cennet'e girecektir.*"[169] hadisinden mülhem olduğunu ifade etmişlerdir.[170]

C. Vahdet-i Şuhûd

Ahmed Sirhindî'ye göre, sûfîlere seyr u sülûk esnasında tevhîd iki türlü zuhur eder: 1. Tevhîd-i vücûdî, 2. Tevhîd-i şuhûdî. Tevhîd-i vücûdî (vahdet-i vücûd) mertebesinde sâlik "varlığı bir olarak bilir" ve böyle inanır. Allah'tan başkasını yok bilir, tecellîlerini de hayal olarak kabul eder. Tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd) mertebesinde ise sâlik "varlığı bir görür". Sadece Allah'ın varlığını görür ancak ondan başka varlıklar da olduğunu inkâr etmez.

---

167. Sirhindî, *ae*, II, 7, 12 (no. 1).
168. Sirhindî, *ae*, II, 25 (no. 6).
169. Ahmed b. Hüseyn Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrût 1405/1985, VI, 379; Ebû Nu'âym Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrût 1967, II, 241.
170. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 42; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 28a.

Sirhindî bu iki vahdet (birlik) telâkkisini Güneş ve yıldızlar örneğiyle anlatmıştır: Gündüz Güneş doğunca yıldızlar görünmez hâle gelir. Bu esnada bir kimsenin "Gökyüzünde yıldız yok, sadece Güneş var." demesi ve böyle inanması vahdet-i vücûd ehlinin hâline örnektir, ilme'l-yakîn mertebesidir. Yani Sirhindî'ye göre, vahdet-i vücûd bir algı yanılmasıdır. "Gökyüzünde Güneş'ten başka bir şey göremiyorum, ancak bu durum yıldızların olmadığı anlamına gelmez, yıldızlar vardır ancak Güneş'in yoğun ışığı sebebiyle örtülmüş, görünmez hâle gelmişlerdir." diye düşünen kişi ise vahdet-i şuhûd ehlinin hâline örnektir, ayne'l-yakîn mertebesidir. Eğer bu kişinin görüşü güçlenir ve Güneş ile yıldızları ayrı ayrı görebilirse bu, diğer ikisinden daha yüksek bir mertebe olan hakka'l-yakîn (abdiyyet: kulluk) mertebesidir.[171]

Dolayısıyla sûfîler varlık konusunda üç grup olmaktadır: 1.Varlığı bir bilenler (vahdet-i vücûd ehli), 2. Varlığı bir görmekle beraber iki olduğuna inananlar (vahdet-i şuhûd ehli), 3.Varlığı iki görenler (abdiyyet makamına erenler). Sirhindî'ye göre, sâlik için ulaşılacak en üst mertebe üçüncüsüdür.[172]

Sirhindî, bazı mektuplarında "vahdet-i şuhûd" mertebesindeki sûfîlerin âlemi gölge gibi algıladığını ifade etmiştir. Buna göre, âlemin varlığı aslî değil zıllîdir (gölge gibidir). Gölge asılla kaim olduğu gibi, âlem de Allah ile kaimdir.[173] "Her şey O" değil ancak "her şey O'ndandır."[174]

Bu durumda vahdet-i şuhûdun iki tarifi ortaya çıkmaktadır: Birinci tarife göre vahdet-i şuhûd, Allah'ı görmek, eşyayı görememektir.[175] Yıldızların varlığını inkâr etmemek kaydıyla, sadece Güneş'i görmek örneğinde olduğu gibi. İkinci tarife göre ise vahdet-i şuhûd âlemi gölge olarak görmek ve her şeyin varlığını Allah'tan aldığını idrak etmektir.

Ahmed Sirhindî eserlerinde "vahdet-i şuhûd" kavramını hiç kullanmamış, onun yenine "tevhîd-i şuhûdî" terimini kullanmıştır. "Vah-

---

171. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 111-112 (no. 43).
172. Sirhindî, *ae*, I, 263-264, 267 (no. 160).
173. Sirhindî, *ae*, I, 264-265 (160).
174. Sirhindî, *ae*, I, 31 (no. 13).
175. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 73; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, s. 90.

det-i şuhûd" terimini ıstılâhî anlamda ilk kez Ahmed Sirhindî'nin halifelerinden Âdem Benûrî'nin bir müridinin kullandığı söylenir.[176] Sonraki asırlarda bu ikinci terim yaygınlık kazanmıştır. Vahdet-i şuhûd tabiri önceleri Sa'îdüddîn Fergânî (ö. 699/1300) tarafından bir cümle içinde "hakikî vahdetü'ş-şuhûd âlemi" şeklinde kullanılmış ise de,[177] bu, sonraları kazandığı ıstılâhî anlamda değildir. "Tevhîd-i şuhûdî" terimine gelince, çok yaygın olmasa da, Ahmed Sirhindî'den önce bilinen ve kullanılan bir terim idi. Nitekim h. 900 senesinde yazılmış olan *Merâtib-i Tevhîd* isimli müellifi bilinmeyen yazma bir eserde tevhîd kavramı: Tevhîd-i ulûhî, tevhîd-i şuhûdî ve tevhîd-i vücûdî şeklinde üçe ayrılarak açıklanmıştır.[178] İzzeddîn Mahmûd Kâşânî (ö. 735/1334) tevhîd-i şuhûdî terimini kullanmasa da, ittisâl kavramını ittisâl-i vücûdî ve ittisâl-i şuhûdî diye ikiye ayırmıştır.[179] Abdullah Ensârî Herevî'nin (ö. 481/1089): "Avamın tevhîdi bir (olduğunu) işitmektir, havassın tevhîdi bir bilmektir, en seçkin insanların tevhîdi ise bir görmektir." şeklindeki sözü de tevhîd-i şuhûdî kavramının ifade ettiği mananın eskiden beri bilindiğini göstermektedir.[180]

"Vahdet-i şuhûd" veya "Tevhîd-i şuhûdî" kavramları önceleri yaygın olarak kullanılmamış ise de, bunların ifade ettiği mana eskiden beri sûfîler arasında bilinmekte idi. Sirhindî'den önce bu kavram için daha ziyade "heme ez O'st" (her şey O'ndandır) tabiri kullanılmata idi. Bu tabiri ilk kullanan kişinin Ebû Sa'îd-i Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049) olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, aynı zamanda "heme O'st" (her şey O'dur) tabirini de kullanan muhtemelen ilk sûfîdir. Hatta onun bu iki kavramı aynı cümle içinde kullandığı olmuştur.[181] Demek ki o dönemde bu iki kavram arasında büyük bir fark görül-

176. Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 60-61.
177. Sa'îdüddîn Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, Kâhire 1293/1876, II, 21; W.C. Chittick, "Wahdat al-Shuhûd", *EI (2)*, Leiden 2002, XI, 39.
178. bk. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1368-1369.
179. İzzeddîn Mahmûd Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye* (thk. İ. Kirbâsî- M.R. Berzger Hâlikî), Tahran 1382 hş./2004, s. 299.
180. Abdullah Ensârî Herevî, *Resâil-i Câmi'-i Hâce Abdullah-i Ensârî* (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1371 hş./1992, s. 139
181. Muhammed b. Münevver Meyhenî, *Esrâru't-tevhîd fî makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd* (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş./ 1953, s. 300, 318.

müyordu. Sa'dî Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) de bir şiirinde "heme ez O'st" terimini kullandığı bilinmektedir.[182] Sonraki asırlarda ise bu iki kavram birbirinden ayrı telâkki edilmiştir. *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*'ta nakledildiğine göre, h. 9. (m. 15.) asırda Herat'ta Zeyneddîn Hâfî (ö. 838/1435) ve müridleri "heme ez O'st", Seyyid Kâsım Tebrîzî (ö. 837/1434) ve müridleri ise "heme O'st" tabirini tercih ediyorlardı.[183] Ayrıca Zeyneddîn Hâfî'nin *Menhecü'r-reşâd* isimli eserinde vahdet-i vücûdu eleştirdiği bilinmektedir.[184] Demek ki "heme O'st" ve "heme ez O'st" kavramları zamanla birbirine alternatif hâle gelmiş, sûfîler arasında varlık konusundaki iki ayrı yaklaşımın ve ekolün sembolü olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin sistematize ettiği vahdet-i vücûd düşüncesinin bazı yönlerine ilk ciddî eleştirileri yönelten kişi olduğu için, Alâüddevle Simnânî'ye (ö. 736/1336) bazı kişilerce "vahdet-i şuhûd düşüncesini ilk derleyen kişi"[185] ya da "şuhûdiyye ekolünün kurucusu"[186] gibi vasıflar verilmiş ise de, Simnânî tevhîd-i şuhûdî ya da benzer bir terimi eserlerinde kullanmadığı gibi, vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri, "vücûd-i mutlak" ve "eşyanın aynı" kavramları gibi dar bir sahada kalmış, ayrıca eleştirdiklerinin yerine varlık ve mertebeleri konusunda yeni bir sistem getirmemiştir. Oysa Ahmed Sirhindî eleştirilerini geniş bir perspektifle vahdet-i vücûd düşüncesinin birçok konusuna yönelttiği gibi, varlık ve mertebeleri konusu ile Allah-âlem ilişkisinde yeni bir yorum/sistem de ortaya koyabilmiştir. Dolayısıyla tevhîd-i şuhûdî düşüncesinin kurucusu olarak Sirhindî kabul edilmelidir.

---

182. "Be cehân hurrem ez ânem ki cehân hurrem ez Dost / Âşıkam ber heme âlem ki heme âlem ez O'st" (Cihan, Hak'tan mesrur olduğu için ben de cihan ile mesrurum. Bütün âleme âşığım, zira bütün âlem O'ndan sâdır olmuştur). bk. Sa'dî Şîrâzî, *Külliyyât-ı Sa'dî* (nşr. M.A. Furûgî- Ebu'l-Kâsım Hâlet), İran ts., s. 794.
183. Ali b. Hüseyin Safî, *Reşahât*, II, 427-428.
184. Zeyneddîn Hâfî, *Menhecü'r-reşâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd, nr. 2829, vr. 1b-45a; Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 283, vr. 4b-77a.
185. Gulâm Yahyâ Bihârî, *Kelimâtü'l-hak, Demgu'l-bâtıl* (nşr. Abdülhamîd Sivâtî), Gûcrânvâla [Gujranwala] 1995, içinde, s. 79.
186. Mir Valiuddin, "Reconcilation Between Ibn 'Arabi's Wahdat-i Wujud and the Mujaddid's Wahdat-i Shuhud", *Islamic Culture*, 25/1 (1951), s. 48.

Ahmed Sirhindî vahdet-i şuhûdu daha iyi anlatabilmek için eserlerinde bazı örnekler vermiştir. Bunlardan birine bu bölümün başında temas edildi. (Güneş-yıldızlar örneği). Diğer örnekler şunlardır:

1. Dönen noktadan (nokta-i cevvâleden) kaynaklanan mevhum (hayalî) daire örneği: Sirhindî Allah ile âlemin ilişkisini ve âlemin varlık durumunu anlatabilmek için birçok defa bu örneği kullanmıştır. Karanlık bir gecede bir sopanın ucu yakılıp kor hâline getirilir ve diğer ucundan tutulup havada daire çizecek şekilde hızla döndürülürse, uzaktan bakanlar ışıklı bir dairenin var olduğunu zannederler. Oysa gerçekte (hariçte) aslî olarak var olan sadece kor hâline gelmiş olan noktadır. Daire ise vehmîdir.[187] Bu örnekte, dönen nokta Allah'ı, ondan oluşan daire de âlemi sembolize etmektedir. Esasen bu örneği Sirhindî'den önce İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) de kullanmıştır.[188] İbnü'l-Arabî bu örneği, âlemin hayal olduğu ve bir varlığının bulunmadığını anlatmak için kullanmıştır. Sirhindî ise "hayal" kelimesinden ziyade "vehmî" kelimesini kullanmış ve âlemin vehim mertebesinde var olduğunu söylemiştir. Ona göre, âlemin gerçekliği olmayan bir hayal olduğunu söylemek sofestâîlerin (septik filozofların) yoludur.[189] İbnü'l-Arabî'ye göre âlem hayaldir ve yoktur, Sirhindî'ye göre ise âlem vehmîdir ancak vardır, vehim mertebesinde yaratılmış ve istikrar bulmuştur. Vehmin ortadan kalkmasıyla da âlem yok olmaz. Zira o, vehmin ve hayalin ürettiği bir şey değildir.[190] Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun birbirinden ayrıldığı temel nokta budur.

2. Ayna ve aynadaki yansıma (akis) örneği. Sirhindî Allah ile âlemin ilişkisini ve varlık durumunu anlatmak için bu örneği de

---

187. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 121 (no. 44), 253 (no. 98), III, 402 (no. 58), 421 (no. 68); a.mlf., *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 64.

188. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 140; a.mlf, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (şerh: Ahmed Avni Konuk, hzr. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 95-97; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 221-222.

189. Sirhindî, *ae*, II, 119 (no. 44), III, 422 (no. 68).

190. Sirhindî, *ae*, II, 121 (no. 44), 254 (no. 98), III, 402 (no. 58).

kullanmıştır. Bir kişinin görüntüsü aynada yansıdığı zaman yansıyan akis, vehim mertebesindedir.[191] Sirhindî bazen bu örneğin bir benzeri olan insan ve gölgesi örneğini de kullanmıştır. İnsanın gölgesi bir ateşin üzerine düşse, o ateşten insan acı duymaz. Sirhindî bu örnekte asıl ile gölgenin, Allah ile âlemin birbirinden farklı olduğunu anlatmak istemiştir.[192]

3. Sihirbazların oluşturduğu bahçe örneği. Sirhindî meşhur bir Hint hikâyesini örnek olarak kullanmıştır. Bu hikâyeye göre sihirbazlar bazı sihirler yaparak meyveli ağaçları olan bir bahçe görüntüsü meydana getirmişledir. Bu bahçe sûretinin bir süre sonra yok olacağını, ancak sihirbazlar öldürülürse gerçek bir bahçeye dönüşüp kalacağını duyan padişah sihirbazların öldürülmesini emreder ve bahçe kalıcı olur. Âlem de vehmî olmakla birlikte Allah onu yaratıp sübut ve istikrar verdiği için vehmin kalkması ile ortadan kalkmaz, bir tür varlık ve kalıcılık kazanmıştır.[193]
4. Âlim ve ondan çıkan harfler ile sesler örneği. Sirhindî bir âlimin bildiklerini ifade etmek için bazı sesler ve harfler çıkardığı zaman bu ses ve harflerin âlimin aynısı olmadığını söyleyerek, Allah ile âlemin farklı olduğunu anlatmak istemiştir.[194]

Sirhindî'ye göre tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd), seyr u sülûkün zarurî hâllerindendir. Tevhîd-i şuhûdî hasıl olmadıkça mâsivâya gönül bağlamaktan kurtuluş mümkün olmaz. Tasavvuf yolunda fenâ hâlinin gerçekleşmesi için tevhîd-i şuhûdî mertebesine ulaşmak gerekir.[195] Oğlu Muhammed Ma'sûm'a göre tevhîd-i şuhûdî, fenânın neticesidir. Tevhîd-i vücûdî ise fenâdan önce hasıl olur.[196]

Sirhindî'den sonra takipçileri arasında vahdet-i şuhûd düşüncesi revaç bulmuş ve kabul görmüş ise de, bu düşünceyi daha detaylı bir

---

191. Sirhindî, *ae*, II, 121 (no. 44), III, 404 (no. 58).
192. Sirhindî, *ae*, I, 264 (no. 160).
193. Sirhindî, *ae*, II, 122 (no. 44).
194. Sirhindî, *ae*, I, 88 (no. 31).
195. Sirhindî, *ae*, I, 111 (no. 43), II, 216 (no. 77); a.mlf, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 43.
196. Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, III, 117-118 (no. 73).

şekilde ele alan yeterince müstakil eser yazılmamıştır. Oysa İbnü'l-Arabî'nin sistematize ettiği vahdet-i vücûd düşüncesini açıklayıcı mahiyette birçok müstakil eser ya da *Fusûsu'l-hikem* şerhi bulunmaktadır. Vahdet-i şuhûd konusu Sirhindî'den sonra yeterince işlenmediği için zamanla farklı yorumlara sahne olmuştur. Nakşbendiyye ve Çiştiyye gibi tarikatlardan icazetli olan Şâh Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) *Mektûb-i Medenî* isimli Arapça risalesinde vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûdun aslında aynı şeyi ifade ettiğini, aralarındaki farkın hakikî değil lâfzî olduğunu öne sürmüştür.[197] Bu risaleye karşı Müceddidî şeyhi Mazhar Cân-ı Cânân'ın (ö. 1195/1781) teşvikiyle müridi Gulâm Yahyâ Bihârî (ö. 1186/1772) tarafından 1184 (1770) senesinde *Kelimâtü'l-hak* isminde Farsça bir risale yazılmış ve vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun birbirinden farklı olduğu anlatılmıştır.[198] Bu eser, vahdet-i şuhûdun mahiyetini anlatmak gayesiyle bir

197. Medîneli İsmâil Efendi b. Abdullah Rûmî Medenî'ye gönderilmiş bir mektup olduğu için *Mektûb-i Medenî* (*el-Mektûbü'l-Medenî*) diye bilinen bu risale, *Faysalatü vahdeti'l-vücûd ve'ş-şuhûd* olarak da anılır. Bu risale, Şah Veliyyullah'ın mektuplarını da ihtiva eden *Kelimât-ı Tayyibât* isimli mecmûa içinde yayınlandığı gibi, onun *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye* isimli eserinin içinde ve Şâh Rafî'uddîn'in *Demgu'l-bâtıl*'ının başında da yayınlanmıştır. bk. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Gulâm Mustafâ Kâsımî), Pakistan 1387/1967, II, 261-284; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Ahmed Murâdâbâdî (drl.), *Kelimât-ı Tayyibât*, Delhi 1309/1891, s. 179-191; Şâh Rafî'uddîn Dihlevî, *Demgu'l-bâtıl*, içinde, s. 55-74.

198. *Kelimâtü'l-hak* isimli eserin muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları vardır, ayrıca *Demgu'l-bâtıl*'ın içinde yayınlanmıştır. Yazma nüshalarından bazıları şunlardır: Leknev (Lucknow), Nedvetü'l-ulemâ Ktp., nr. 398; Aligarh Muslim University, Maulana Azad Library, Shaifta, nr. 70/91 [veya 70/90], 132 (14 varak); Patna, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, nr. 1702, vr. 10a-20a. Matbû versiyonu: Şâh Rafî'uddîn Dihlevî, *Demgu'l-bâtıl*, Gûcrânvâla 1995, içinde, s. 75-94. Gulâm Yahyâ Bihârî *Kelimâtü'l-hak* isimli eserinde bunu 1184 (1770) senesinde yazdığını ifade ettiğine göre (bk. *Demgu'l-bâtıl* içinde, s. 78) kendisi bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır. *Nüzhetü'l-havâtır*'da onun vefat tarihi olarak verilen 1118 (1707) tarihi yanlıştır. Abdürrezzâk Kureyşî'nin verdiği 1186 (1772) tarihi doğru olmalıdır. bk. Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, VI, 223-224; Abdürrezzâk Kureyşî, *Mîrzâ Mazhar Cân-ı Cânân avr Unkâ Kelâm*, A'zamgarh 1979, s. 93-94.

Müceddidî tarafından "müstakil" olarak yazılan muhtemelen yegâne eser olduğu için önem arzetmektedir. *Kelimâtü'l-hak* isimli risaleye karşı da Şâh Veliyyullah Dihlevî'nin oğlu Şâh Rafî'uddîn Dihlevî (ö. 1233/1818) *Demgu'l-bâtıl* isminde Farsça bir eser kaleme almış ve babasının haklı olduğunu, vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun aslında aynı şey olduğunu ifade etmiştir.[199]

Daha önce kaydettiğimiz Sirhindî'nin vahdet-i vücûd ehlinden ayrıldığı konuları ifade eden maddeler, aynı zamanda vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd düşünceleri arasındaki farklardır. Burada konunun daha iyi anlaşılması için *Kelimâtü'l-hak*'ta zikredilen temel farkları özetle nakledebiliriz:

Vahdet-i vücûd, Allah ile âlemin, asıl ile gölgenin birliği ve ayniyyeti esasına dayanır. Vahdet-i şuhûd ise gölgeyi asıldan, âlemi Allah'tan farklı kabul ettiği için gayrılık esasına dayanır.[200]

Vahdet-i vücûda göre, eşyanın hakikatleri a'yân-ı sâbitedir (ilâhî isim ve sıfatlardır). Vahdet-i şuhûda göre, eşyanın hakikatleri isim ve sıfatların zıtları olan ademlerdir (yokluklardır). İsim ve sıfatların gölgeleri adem aynalarında yansır ve âlem oluşur. Meselâ "Kudret"in gölgesi , zıddı olan "acz" aynasında yansır ve âleme ait (mümkin) kudret oluşur.[201]

Vahdet-i vücûda göre, doğru olan varlık telâkkisi varlığı bir olarak algılamaktır. Vahdet-i şuhûda göre ise, vahdet-i şuhûd (âlemi gölge olarak görmek), vahdet-i vücûddan daha üstündür. Ancak o da son nokta değildir. Yaratıcı ve yaratılmışı ayrı ayrı görmek olan abdiyyet makamı ulaşılacak en üstün mertebedir.[202]

---

199. Şâh Rafî'uddîn Dihlevî için bk. Haseni, *Nüzhetü'l-havâtır*, VII, 204-208.
200. Bihârî, *Kelimâtü'l-hak*, *Demgu'l-bâtıl* içinde, s. 86-87, 89, 90.
201. Bihârî, *Kelimâtü'l-hak*, s. 90-91. Ayrıca bk. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye*, II, 264, 277.
202. Bihârî, *age*, s. 88. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasındaki farklar için ayrıca bk. Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Delhi 1977, s. 159-161; Cavit Sunar, *İmam Rabbanî-İbn Arabî: Vahdet'i Şuhûd- Vahdet'i Vücûd Meselesi*, (doktora tezi), Ankara 1960, s. 92-95; Abdul Haq Ansari, *Sufism and Sharî'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindî's Effort to Reform Sufism*, Leicester 1986, s. 114-116; a. mlf., "Shaykh

Sirhindî'nin varlık konusunda ortaya koyduğu fikirler ile ne demek istediği esasen gayet açıktır. O, âlemin hayal ürünü olduğu ve gerçek bir varlığının bulunmadığı düşüncesine katılmadığı gibi, âleme aslî varlık nispet edilmesine de karşıdır. Sirhindî, varlığı bir kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesini akla ve şeriata aykırı görmektedir.[203] Zira varlık bir olunca mükellefin kim olacağı sorusu ortaya çıkar. Nitekim İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başında kaydettiği bir şiirde bu konuya şöyle temas etmiştir: "Rab Hak'tır, kul Hak'tır, keşke bilseydim mükellef kim? Kul desen o ölüdür, Rab desen, O nasıl mükellef olsun."[204] Sirhindî vahdet-i vücûd düşüncesine katılmadığını "Bizim işimiz nass iledir (Kur'an ve hadisledir), Fass ile değil." cümlesiyle açıkça ifade etmiştir.[205] Fass kelimesiyle kastettiği, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* kitabıdır.

Öte yandan Sirhindî ulemanın anladığı manada âleme aslî varlık nispet etmekten de kaçınır. Zira aslî varlık iki tane olunca birinin varlığının diğerinin varlığını sınırlandırması problemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim sahabînin Hz. Peygamber'e sorduğu: "Kâinat yaratılmadan önce onun bulunduğu yerde ne vardı?" sorusu bu konu ile alâkalıdır. Hz. Peygamber bu soruya: "*Allah vardı, başka bir şey yoktu.*" şeklinde cevap vermiştir.[206] Eğer o: Bir Allah vardı, bir de boşluk (adem) vardı, sonra Allah bu boşlukta âlemi yarattı." deseydi, "Allah, o boşluğun dışında mıydı, boşluk Allah'ın varlığını sınırlıyor muydu?" soruları akla gelirdi ve Allah'ın bir yönde bulunduğu, dolayısıyla bir sınırının bulunduğu, teşbih ve tecsim gibi fikirler ortaya çıkardı. Ancak Hz. Peygamber "başka bir şey yoktu" diyerek bu düşüncelere mahal bırakmamıştır. Sirhindî "iki aslî varlık" kabul etmenin doğuracağı bu problemin farkında olduğu için âleme gölge varlık nispet etmiştir. Ona göre, Zeyd'in aynadaki yansıması sadece akis olduğu

---

Ahmad Sirhindî's Doctrine of Wahdat al-Shuhûd", *Islamic Studies*, 37/3 (Autumn 1998), s. 290-310; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî: Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999, s. 100-103.

203. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 112 (no. 43).
204. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 2.
205. Sirhındî, *Mektûbât*, I, 205 (no. 100).
206. Buhârî, Tevhîd, 21; Bed'ü'l-halk, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 431.

için Zeyd'in varlığını sınırlamadığı gibi, âlem de vehim mertebesinde ve gölge olduğu için Allah'ın aslî varlığını sınırlamaz.[207]

Sirhindî'nin varlık görüşü hakkında eser yazan bazı araştırmacılar, onun düalist olduğu kanaatine varmışlardır.[208] Ancak bu durum, "düalizm" kavramına yüklenecek anlama göre değişebilir. Allah ile âlemin birbirinden farklı olduğu söylemesi sebebiyle Sirhindî'ye düalist denebilir, ancak hariçte "aslî" varlık olarak sadece Allah'ı kabul ettiği için de monist olarak değerlendirilebilir. Sirhindî'nin varlık görüşü üzerine araştırma yapan Abdul Haq Ansari bunu şöyle ifade etmiştir: "Varlığın bir düalizmi vardır. Fakat daha derin seviyede bir düalizm yoktur, gerçek anlamda Varlık birdir ve yegâne birdir."[209]

Sirhindî'nin varlık görüşünün eleştiriye açık bir yönü ise, eşyanın (âlemin) aslı olarak ifade ettiği "ilâhî sıfatların zıddı olan ademler (yokluklar)" konusudur. Bu fikir nazarî tasavvuf tarihinde yeni ve orijinal bir düşünce olmakla beraber, "Ademin kendisi nedir ve Allah ile ilişkisi nasıldır?" sorusunu doğurmaktadır. Eğer adem, Allah'ın karşısında yer alıyorsa birden çok ezelî varlığın bulunması (taaddüd-i kudemâ) sorunu ortaya çıkacaktır.[210] Zaten Allah'ın sıfatlarının, Zat'ı ile aynı olduğunu söyleyenler, hep bu endişeden kurtulmak için bunu öne sürmüşlerdir. Sirhindî, "âlemin aslı ademlerdir, adem de şerdir", diyerek aslında "âlemde mutlak şer (kötülük) yoktur" diyenlere muhalefet etmektedir. Ancak yeni soruların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Sirhindî'nin varlık görüşü konusunu sona erdirmeden önce, onun "Abdiyyet Makamı" ve "Hakka'l-yakîn Mertebesi" diye ifade ettiği kavrama da kısaca temas etmek gerekir.

---

207. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 543-544 (no. 114).
208. Burhan Ahmad Faruqi, *age*, s. 172; Cavit Sunar, *age*, s. 94-95.
209. Abdul Haq Ansari, "Shaykh Ahmad Sirhindî's Doctrine of Wahdat al-Shuhûd", s. 296.
210. Bk. Fazlur Rahman, "The Reformer of the 2nd Millenium", *Pakistan Quarterly*, sy. 7 (1957), s. 48; a.mlf., *İslâmî Yenilenme: Makâleler IV* (trc. Adil Çiftçi) Ankara 2003, s. 120.

D. Abdiyyet Makamı

Ahmed Sirhindî bir yerde, abdiyyet makamını anlatırken, gündüz gökyüzünde yıldızları Güneş'ten ayrı bir durumda görmek diye tarif etmiştir.[211] Bu durumda abdiyyet makamı, Allah ile âlemi ayrı ayrı görme hâli olmaktadır. Ancak o, seyr u sülûkteki varlığı algılayış tarzlarını anlattığı başka bir yerde: "Sonunda eşyayı gördüm ama Allah'ı göremedim. Bu, başlangıca dönüş mahiyetinde bir nihayettir ve halkı Hak'ka davet makamlarının en üstünüdür."[212] demiştir. Demek ki Sirhindî'ye göre abdiyyet makamının iki ayrı tarifi ortaya çıkmaktadır: 1. Allah ve âlemi ayrı-ayrı görmek, 2. Âlemi görmek, Allah'ı görememek.

Sirhindî, bu mertebenin bir nevî sahv hâli olduğunu, ancak bunun avamın sahvi gibi olmadığını, zira avamın sahvinin gaflet olduğunu ifade etmiştir.[213] Ayrıca o, varlık mertebelerinden Taayyün-i Hubbî gibi yüksek mertebeleri ömrünün son döneminde yani abdiyyet makamı mertebesinde iken keşf yoluyla tespit etmiştir. Ancak abdiyyet makamı, Allah ile âlem ilişkisini izah edecek bir sistem olmayıp sadece sâlikin varlığı algılâma hâllerinden biridir. Bu mertebeye ulaştıktan sonra da Sirhindî, varlık konusunu, vahdet-i şuhûd düşüncesi ile izah etmeye devam etmiş, âlemin gölgesel varlığa sahip olduğunu ifade etmiştir. Zira abdiyyet makamının tariflerinden birinde olduğu gibi, "Allah'ı göremiyorum, sadece âlemi görebiliyorum." şeklindeki bir açıklama, Allah ile âlem ilişkisini açıklayacak bir mahiyet arzetmez. "İkisini ayrı ayrı görüyorum." demek de ilişkiyi açıklamak için yeterli değildir. Zaten Sirhindî de böyle yapmamıştır. Vahdet-i şuhûd döneminde edindiği tecrübelerle açıklamalar yapmıştır. "Abdiyyet"in, varlığı algılama konusunda en üst mertebe olduğu düşüncesini Sirhindî'den önce Alâüddevle Simnânî'nin dile getirdiği bilinmektedir.

---

211. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 112 (no. 43).
212. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 73-74; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 32a. Benzer bir rivayet için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 586-589 (no. 290).
213. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 565 (no. 121).

E. İbnü'l-Arabî Ekolünden Ayrıldığı Diğer Konular

Ahmed Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden "varlık" ve "varlık mertebeleri" konularında ayrıldığı temel konular önceki bölümlerde ele alınmıştır. Bunların dışında Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî ve ekolünden ayrıldığı diğer bazı detay konular da bulunmaktadır. Sirhindî'nin eserlerindeki bilgilere göre bu konular özetle şunlardır:

1. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, bir peygamberin velilik yönü, onun peygamberlik yönünden daha üstündür. Zira velilik Allah'a doğru, peygamberlik ise kullara doğrudur. Ahmed Sirhindî'ye göre ise, nübüvvet, velâyetten üstündür. Bir peygamberin peygamberlik özelliği, velilik özelliğinden daha üstündür. Zira "peygamberlik" sadece insanlara yönelik değil, hem insanlara hem de Allah'a yöneliktir.[214]
2. Sirhindî'nin iddiasına göre, İbnü'l-Arabî ve takipçileri orucu namazdan daha üstün tutarlar. Çünkü oruçta Allah'ın "Samed" isminin tecellîsi vardır. Namazda ise ibadet eden ve ibadet edilen ayrımı (ikiliği) bulunmaktadır. Sirhindî'ye göre, namaz oruçtan daha üstündür. Mü'minin mi'râcı namazdır. Seyr u sülûk mertebelerinde de Hakîkat-ı Salât, Hakîkat-ı Savm'dan yukarıdadır.[215] Sirhindî, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin orucu namazdan daha üstün gördüğünü söylemiş ise de, bunu hangi kaynağa dayandırdığı bilinmemektedir. *Fusûsu'l-hikem* ve şerhlerindeki bazı bilgiler bunun aksini ima etmektedir.[216]
3. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Zat'tan gelen tecellî, ancak kendisine tecellî gelen kişinin sûretinde olur (kişi kendi-

---

214. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 80; a.mlf., *Mektûbât*, I, 192 (no. 95). Bu konuda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yorumları için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (nşr. E. Afîfî), s. 135; A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 109.
215. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 454 (no. 261).
216. Bk. Muhammed Pârsâ, *Şerh-i Fusûsu'l-hikem* (nşr. C. Misgernijâd), Tahran 1366 hş./1987, s. 531; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 374-375

sini Allah ile bir görür). Tecellîlerin sonu olan Zatî tecellî budur. Bahâeddîn Nakşbend de: "Ehlullah, fenâ ve bakâdan sonra her ne görürlerse kendilerinde görürler, ne tanırlarsa kendilerinde tanırlar, hayretleri de kendilerine olur." demiştir.[217] Sirhindî'ye göre ise, bu durum, sıfat tecellîsinin nihayeti ve en üst mertebesidir. Sıfat tecellîsi ile Zat tecellîsi arasında berzah gibi başka bir tecellî vardır. İbnü'l-Arabî buna tecellîlerin sonu demiş, onun ötesini sırf adem (yokluk) kabul etmiştir. Oysa onun ötesi sırf vücûddur ve gerçek tecellî-i zatî buradadır.[218] Ayrıca İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre tecellî-i zatî esnasında sâlikin aynı ve eseri zail olmaz yani hakikati ve sıfatı ortadan kalkmaz. Sirhindî'ye göre ise sâlikin aynı ve eseri zail olur. Çünkü tecellî-i zatî berkî (şimşek gibi çakıp geçici) değil, daimîdir.[219] Bu konuda dikkat çekici bir husus da şudur: Sirhindî, yukarıda zikredilen Bahâeddîn Nakşbend'e ait sözü naklederken onun Nakşbend'e ait olduğunu açıkça söylemek istememiş ve:"Bir başka büyük zat buyuruyor" demekle yetinmiştir.[220] Bu durumda Sirhindî, tecellî konusunda sadece İbnü'l-Arabî'ye değil, kendi tarikatının pîri olan Bahâeddîn Nakşbend'e de muhalefet etmiş olmaktadır.

4. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, "Gavs" ile "Kutb-i Medâr" aynı kişidir. Gavsiyyet, ayrı bir makam değildir. Sirhindî'ye göre "Gavs", "Kutb"dan başkadır ve Kutb'a işlerinde yardım eder.[221]

5. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, ilk insan olarak bilinen Hz. Âdem'den önce başka insan nesilleri (nice Âdemler) gelip geçmiştir. Sirhindî'ye göre ise Hz. Âdem'den önce dünyaya insan gelmemiş, ancak Misâl Âlemi'nde Hz. Âdem'in

217. Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye*, s. 62-63.
218. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 439 (no. 75), 453-454 (no. 79), 513 (no. 100).
219. Muhammed Hâşim Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 245-246; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 146-147.
220. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 513 (no. 100).
221. Sirhindî, *ae*, I, 422 (no. 256), 448 (no. 260).

(ve Âdemoğullarının) letâifinin görüntüleri vücûd bulmuştur.[222]

6. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, kendilerine İslâmiyet hakkında bilgi ve tebliğ ulaşmayan kişiler (ehl-i fetret) için ahirette bir peygamber gönderilecek, o esnada peygamberin teklif ve tebliğini kabul edenler mü'min sayılacaktır. Sirhindî'ye göre ise ahiret teklif yeri değil, mükâfat ve ceza yeri olduğu için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu insanlar, dünyevî işleriyle ilgili hesapları ve kul hakları görülüp bir süre mükâfat veya cezadan sonra tıpkı mükellef olmayan hayvanlar gibi yok olacaklardır.[223]
7. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Cehennem'de sürekli kalmayı hak eden kişiler için azap daimî olmayacaktır. Cehennem bir süre sonra onlar için serin bir yer olacaktır. Onlar zamanla azaba alışacaklar ve tatlılık (uzb) duymaya başlayacaklardır. Sirhindî'ye göre ise onların azapları daimî olacaktır.[224]
8. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, ahirette (Cennet'te) Allah'ın görülmesi misalî bir sûret ile tecellî-i sûrî şeklinde olacaktır. Yani Allah'ın bir eşyada (sûrette) tecellî etmesi şeklinde. Sirhindî'ye göre mü'minler Cennet'te Allah'ı cihetsiz ve keyfiyetsiz olarak göreceklerdir. Bu görmeyi (rü'yet) tecellî-i sûrîye indirgemek, gerçekte görmeyi inkâr etmek sayılır.[225]
9. Sirhindî'nin ifadesine göre, İbnü'l-Arabî ve takipçileri meleklerin seçkinlerini, insanların seçkinlerinden üstün sayarlar. Sirhindî'ye göre de, meleklerin velâyeti peygamberlerin velâyetinden üstündür, ancak peygamberlerin nübüvvet konusunda meleklerden üstün bir dereceleri bulunmaktadır.[226]

---

222. Sirhindî, *ae*, II, 162 (no. 58). Bu konuda ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 549; A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 159-160.
223. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 428 (no. 259).
224. Sirhindî, *ae*, I, 479 (no. 266).
225. Sirhindî, *ae*, I, 474 (no. 266), III, 454-455 (no. 79), 480-481 (no. 90).
226. Sirhindî, *ae*, I, 480 (no. 266).

10. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Cem'-i Muhammedî (Hakîkat-ı Muhammedî) hem kevnî hem de ilâhî hakikatleri ihtiva ettiği için, Cem'-i İlâhî'den (Zat'tan) daha kapsamlıdır. Sirhindî'ye göre, bu söz sekrden ve sûret ile hakikati karıştırmaktan doğmuştur. Hz. Muhammed kul ve sınırlıdır, Allah ise sınırsızdır.[227]
11. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre kâmil insanların ruhları kadimdir (ezelîdir). Sirhindî'ye göre ise, böyle bir şey söz konusu olamaz.[228] İbnü'l-Arabî ekolündeki sûfîlere göre peygamber ve velilerin ruhları küllî, diğer insanların ruhları ise cüz'îdir. Küllî ruhlar, küllü'l-küll olan rûh-i Muhammedi'de taayyün etmişler, onlara tâbi olan cüz'î ruhlar ise henüz taayyün etmeyip kuvvede kalmışlardır. Bu sebeple küllî ruhların cisimler ve cesetlerden önce, cüz'î ruhların ise cisimlerden sonra hasıl olduğu kabul edilir.[229]

Ahmed Sirhindî bazı fikirlerini eleştirdiği İbnü'l-Arabî hakkında şöyle demektedir: "Ne yapılabilir ki? Bu meydanda (sadece) Şeyh (İbnü'l-Arabî) vardır, kuddise sirruh. Onunla da bazen muharebe ediyoruz, bazen de barışıyoruz. Marifet ve irfan kelâmını (ıstılâhlarını) kuran, şerh edip yayan odur... Geride kalan bizler de o büyüğün bereketlerinden feyz aldık."[230]

227. Sirhindî, *ae*, I, 191 (no. 95), 357 (no. 220).
228. Sirhindî, *ae*, I, 468 (no. 266).
229. Ahmed Avni Konuk, *age*, IV, 218-219.
230. Sirhindî, *ae*, III, 455-456 (no. 79).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN GETİRDİĞİ YENİLİKLER

I. SEYR U SÜLÛK KONUSUNDA GETİRDİĞİ YENİLİKLER

Müceddidiyye öncesi Nakşbendî kaynaklarında letâif konusu önemli bir yer tutmaz iken, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî letâif konusunu seyr u sülûk sistemi içinde önemli bir konuma çıkarmıştır. Letâiften biri olarak "Ahfâ" terimini ilk kez kullanan da Sirhindî'dir.[1] Ancak bu yeni bir letâifin keşfedilmesi değil, farklı bir şekilde adlandırılmasından ibarettir. Zira Alâüddevle Simnânî'nin "Latîfe-i Hakkî" dediği mertebeye Sirhindî "Ahfâ" demiştir.[2]

Bahâeddîn Nakşbend'in (ö. 791/1389): "Meşâyıhtan her birinin aynasında iki yön vardır. Bizim aynamız ise altı yönlüdür." şeklindeki sözünü ilk kez açıklayan da Sirhindî olmuştur. O, bu sözü: "Aynadan maksad, arifin kalbidir, iki yön ruh ve nefs, altı yön ise altı letâiftir" şeklinde açıklamıştır.[3] Oysa Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273):

---

1. Sirhindî, *ae*, I, 623 (no. 294).
2. Alâüddevle Simnânî, *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve* (thk. N.H. Herevî), Tahran 1366 hş./1987, s. 230; Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, s. 308.
3. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 18-20.

"Gönül sahibi, altı yüzlü ayna olur. Tanrı, altı cihete o aynadan nazar eder."[4] diyerek bunun bir fenâ hâli olduğunu ima etmiştir.

Ahmed Sirhindî'den önce bazı sûfîler letâif konusundan bahsetmiş iseler de, "letâifin fenâsı" kavramını tasavvuf kültürüne ve terminolojisine sokan ilk kişi muhtemelen Sirhindî olmuştur.[5] O, letâifin fenâya ulaştırılarak Arş'ın üzerindeki asıllarına, oradan da daha yukarılara yükseltilmesi gerektiğini söylemiştir. Letâifin manevî yükselişi (urûcu) hakkında Sirhindî'den önce detaylı açıklama yapan sûfî de bilinmemektedir. Letâifin insan vücûdundaki yerlerinden bahseden, ayrıca "Letâif-i Aşere" terimini ilk kullanan da Sirhindî'dir.

Önceki birçok sûfîye göre seyr-i âfâkî, seyr ilallâha, seyr-i enfüsî de seyr fillâha dahil iken, Sirhindî seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsînin her ikisinin de seyr ilallâha dahil olduğunu öne sürerek konuya yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bu görüşün tabiî neticesi olarak Sirhindî, Allah'ı kendi nefslerinde (enfüste) bulduklarını ve gördüklerini söyleyen sûfîlere katılmaz. Ona göre Allah, âfâkın ve enfüsün ötesinde, ötelerin de ötesindedir. Görülen, vehmedilen her şey O'nun gayrıdır.[6] Sirhindî "seyr ilallâh"ın, kişinin bağlı bulunduğu ve feyz aldığı ilâhî isme (mebde-i taayyün) kadar olan manevî yolculuğu, "seyr fillah"ın bu ilâhî isimde ve yukarısındaki yolculuğu, "seyr anillâh billâh"ın da nihayet noktasından âleme geri dönüş olduğunu açıkladıktan sonra, "Bu dervişten başka evliyaullahtan hiç kimse bu bilgiden bahsetmemiştir." diyerek bu konuda ilk detaylı açıklamaları kendisinin yaptığını ifade etmiştir.[7]

Sûfîler, seyr u sülûkte sâlike feyzin gelmesi için Hz. Peygamberin vasıta olup olmayacağı konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Sirhindî bu konuda: "Sâlikin hakîkatı, Hakîkat-ı Muhammedî ile birleşmeden önce Hz. Peygamber feyze vasıta olur. Bu birleşmeden sonra ise vasıtalık aradan kalkar." diyerek bu ihtilâfa ilk kez açıklama getirmiştir.[8]

---

4. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-yi Ma'nevî* (nşr. Tevfîk H. Sübhânî), Tahran 1378 hş., s. 674 (*Mesnevî*, c. 5, beyit: 874).
5. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 53-54.
6. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 513 (no. 100).
7. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 11-12.
8. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 558, 564 (no. 121).

Seyr u sülûk mertebelerini detaylı bir şekilde ilk kez açıklayanlardan biri Sirhindî olmuştur. Veliliğin "Velâyet-i Suğrâ", "Velâyet-i Kübrâ" ve "Velâyet-i Ulyâ" şeklinde üç derece olduğunu,[9] bunların ardından Kemâlât-ı Nübüvvet gibi peygamberlik ahlâkının zuhur ettiği makamlar, daha sonra da Hakîkat-ı İbrâhîmî, Hakîkat-ı Mûsevî, Hakîkat-ı Muhammedî ve Hakîkat-ı Ahmedî gibi "Peygamberlere Ait Hakîkatler" ile Hakîkat-ı Ka'be, Hakîkat-ı Kur'an ve Hakîkat-ı Salât gibi "İlâhî Hakîkatler" mertebelerinin bulunduğunu anlatmış, böylece tasavvufun seyr u sülûk terminolojisine birçok yeni ıstılâh kazandırmıştır. Hakîkat-ı Ka'be ve Hakîkat-ı Kur'an mertebelerinin Hakîkat-ı Muhammedî'den daha üstün olduğunu söyledikten sonra: "Bu konuda ehlullahtan hiçbirisi ağzını açmamıştır." diyerek tasavvuf tarihinde bu düşünceyi ilk kez kendisinin öne sürdüğünü ifade etmiştir.[10] Hicretten bin yıl geçtikten sonra Hakîkat-ı Muhammedî mertebesinin kendi makamından yükselip Hakîkat-ı Ka'be ile birleşmesi neticesinde Hakîkat-ı Ahmedî ismini aldığını da ilk kez o ifade etmiştir.[11]

Şâh Veliyyullâh Dihlevî'nin oğlu Şâh Abdülazîz Dihlevî, Ahmed Sirhindî'den önce sûfîlerin muhibbiyyet (âşıklık) ve mahbûbiyyet (ma'şûkluk) yolları ile vuslata erdiklerini, âşıklıkta nâra atma, ma'şûklukta ise nazlanma ve övünme olduğunu, Sirhindî'nin bunlara ek olarak "Makâm-ı Hullet"i (Allah ile dostluk) keşfettiğini ve Müceddidîlerde bu hâlin bulunduğunu ifade etmiştir.[12]

II. VARLIK VE MERTEBELERİ KONUSUNDA GETİRDİĞİ YENİLİKLER

Ahmed Sirhindî'nin sûfîlerin varlık konusundaki yaklaşımlarına getirdiği en önemli yenilik "tevhîd-i şuhûdî" (vahdet-i şuhûd) fikridir. Bu düşüncenin temelleri önceki sûfîler tarafından atılmış ise de, bunu

9. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 76.
10. Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 72.
11. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 443 (no. 260); Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 76-77.
12. Bk. Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, *Hediyye-i Müceddidiyye*, Delhi 1311, s. 94-96.

kapsamlı bir şekilde ele alan ve açıklayan ilk sûfî Sirhindî olmuştur. Vahdet-i vücûdu detaylı bir şekilde tenkit eden ilk sûfî odur. Eşyanın (âlemin) hakikatinin ilâhî isim ve sıfatlar değil, ilâhî isim ve sıfatların zıtları olan ademler olduğunu tasavvuf düşüncesinde ilk kez o öne sürmüştür. Varlık mertebeleri konusunda da "Taayyün-i Vücûdî" ve "Taayyün-i Hubbî" isimlerinde iki yeni mertebe tespit etmiştir.[13] Bu konular daha önce tafsîlâtıyla ele alındığı için burada detaylarını yazmaya lüzum yoktur.

III. DİĞER YENİLİKLER

Ahmed Sirhindî müridlerine ve dostlarına çok miktarda mektup yazmış, gönderdiği mektuplar onun sağlığında derlenerek büyük bir *Mektûbât* koleksiyonu oluşmuştur. Sirhindî'den sonra Hindistan Müceddidîleri arasında mektupların toplanıp kitap hâline getirilmesi âdeta gelenek hâline gelmiştir. Bu yönüyle Sirhindî tüm tasavvuf tarihinde değil, ancak Nakşbendîlik içinde önemli bir geleneğin başlatıcısı olmuştur. Tasavvuf tarihinde başlangıçtan beri bazı sûfîler dost ve müridlerine mektup yazmışlar ve bunların bir kısmı derlenmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910) ve Aynü'l-kudât Hemedânî'nin (ö. 525/1131) mektupları bunların ilk örneklerindendir.[14] Nakşbendiyye tarihinde de Ubeydullah Ahrâr'ın yazdığı bazı mektupların derlendiği bilinmektedir. Ancak bu mektuplar genellikle küçük mesajlar şeklinde olup tasavvufî olmaktan ziyade içtimaî ve ahlâkîdir.[15] Mektuplarında tasavvufî konuları derinlemesine işleyen Sirhindî bu konuda kendisinden sonrakilere örnek olmuştur. Ahmed Sirhindî'nin oğullarından Muhammed Sa'îd (ö. 1071/1661) ve Mu-

---

13. Bedreddîn Sirhindî, *age*, II, 75; Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, I, 356, 358 (no. 183).
14. Bk. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1969; Aynü'l-kudât Hemedânî, *Nâmehâ-yı Aynü'l-kudât-ı Hemedânî* (nşr. Alinakî Münzevî), Tahran 1377.
15. bk. Ârif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Tahran 1380 hş./2002, s. 541-572; Jo-Ann Gross- Asom Urunbaev, *The Letters of Khwâja 'Ubayd Allâh Ahrâr and his Associates*, Leiden 2002.

hammed Ma'sûm'un (ö. 1079/1668) mektupları derlenip kitap hâline getirildiği gibi, Muhammed Sa'îd'in oğlu Abdülehad Vahdet Sirhindî'nin (ö. 1126/1715) ve Muhammed Ma'sûm'un oğullarından Huccetullah Muhammed Nakşbend-i Sânî (ö. 1115/1703), Mürevvicü'ş-şerî'at Muhammed Ubeydullah (ö. 1083/1672) ve Seyfeddîn Sirhindî'nin (ö. 1096/1685) mektupları da derlenmiş, bunların ardından birçok Nakşbendiyye-Müceddidiyye mensubunun mektupları kitap hâline getirilmiştir.

Ahmed Sirhindî'nin, Nakşbendiyye tarikatında icazet ve hilâfeti "yazılı" olarak verme geleneğini başlatan kişi olduğu anlaşılmaktadır. Önceki Nakşbendî şeyhlerinin irşad icazetini yazılı olarak verdiklerine dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ahmed Sirhindî'nin yaşadığı dönemde Nakşbendiyyenin Kâsâniyye koluna mensup olan Hâvend Mahmûd Lâhûrî (ö. 1052/1642) Nakşbendiyyeyi Müceddidiyyeye bağlayan silsiledeki Hâcegî İmkenegî'nin hiçbir şeyhten icazetli olmadığını iddia etmiş, bunun üzerine Sirhindî yazdığı bir mektupta: "İcazet sözünü yazmaya ne gerek var, onların (İmkenegî'nin) büyüklüğü, güvenilir bir delildir. Bununla birlikte, eğer yazarlarsa, kötüleyenlerin dili kesilmiş olur." demiştir.[16] Bu olay muhtemelen Sirhindî'yi etkilemiş olmalıdır, zira onun halife olarak tayin edeceği kişilere icazeti genellikle yazılı olarak verdiği bilinmektedir. Bu icazetnamelerden (hilâfetname) bir kısmı günümüze ulaşmıştır.[17]

Tasavvuf tarihinde daha önce bazı şeyhlerin yazılı olarak icazet verdikleri bilinmektedir. Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn Kübrâ'nın (ö. 618/1221), müridi Radıyyüddîn Ali Lâlâ'ya (ö. 642/1244) verdiği icazetname bunların ilk örneklerinden biridir.[18] Dolayısıyla Ahmed Sirhindî tasavvuf tarihinde değil, ancak Nakşbendiyye tarihinde yazılı icazet geleneğini başlatan muhtemelen ilk kişi olmaktadır.

---

16. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 293 (no. 180).
17. Bk. Ahmed Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 12-15; Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 344; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 303, 318, 320-321.
18. Bu icazetnamenin metni için bk. Muhammed Takî Dânişpijûh, "Hırka-i Hezâr Mîhî", *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (ed. M. Mohaghegh- H. Landolt), Tahran 1971, s. 162-164.

Sirhindî'nin getirdiği yeniliklerden biri de tasavvuf yolundaki ruhî tecrübelerini (manevî hâllerini) detaylarıyla birlikte anlatmış ve yazmış olmasıdır. Bunları yazmasının sebeplerinden bazıları olarak şunlar zikredilir: Bu yüksek bilgileri kendisine bahşeden Allah'a karşı şükrünü bu nimeti zikrederek (tahdîs-i ni'met) icra etmek ve müridlere tasavvuf yolunda şevk vermek.[19] Birçok sûfî, tasavvufî yolculuğu esnasında edindiği bazı bilgi ve tecrübeleri özet cümleler ve rumuzlarla anlatmış iken, Sirhindî bunları uzun uzun anlatmış, ayrıca hangi tecrübenin hangi mertebede yaşanacağını da zikrederek seyr u sülûkte zuhur eden şatahatın anlaşılması ve yorumlanması konusunda önemli ip uçları vermiştir. Bu konuda o şöyle der: "Bu tarikat-ı aliyye (Nakşbendiyye) meşâyıhından hiç biri, yolunun sonundan haber vermemiştir. Yollarının başlangıcından haber vermişlerdir... Bu nihayetin anlatılması ise, fakîrin imtiyazlı olduğu bir durumdur."[20]

Sirhindî'nin keşf ve tecrübelerini genişçe yazması, sonraki bazı Müceddidîler için örnek teşkil etmiş, onlar da bazı tecrübelerini aktarmışlardır. Ahmed Sirhindî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm hacca gittiğinde Hicâz'da nail olduğu ilham ve keşfleri anlatmış, onun anlattıklarını oğlu Muhammed Ubeydullah *Hasenâtü'l-Haremeyn* adıyla derleyip kitap hâline getirmiştir.[21] Ahmed Sirhindî'nin diğer oğlu Muhammed Sa'îd'in Hicâz'daki ilham ve keşfleri de Abdülehad Vahdet Sirhindî tarafından *Letâifü'l-Medîne* adıyla derlenmiştir.[22] Şâh Veliyyullah Dihlevî de kendi ilham ve keşflerini *Füyûzu'l-Haremeyn* isimli eserinde kaleme almıştır.[23] Binaenaleyh, Ahmed Sirhindî'nin tüm tasavvuf tarihinde olmasa bile, Nakşbendiyye tarihinde ruhî tecrübelerin mufassal yazılması geleneğini başlattığı söylenebilir.

---

19. Kişmî, *age*, s. 238.
20. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 362 (no. 221). Sirhindî'nin eserlerinde dağınık vaziyette olan mükâşefâtından bazıları Hazarâtü'l-kuds'ün altıncı bölümünde toplanmıştır. Bk. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 93-112.
21. Muhammed Ubeydullah (drl.), *Hasenâtü'l-Haremeyn* (Frs. trc. Muhammed Şâkir, nşr. Muhammed İkbâl Müceddidî), Lahor 1981. Bu eser, *Yevâkîtü'l-Haremeyn* ve *Risâle-i Yâkûtiyye* gibi isimlerle de bilinir.
22. nşr. M. İkbâl Müceddidî, Lahor 2004.
23. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *Füyûzu'l-Haremeyn* (nşr. Seyyid Zahîruddîn), Delhi 1308. Arapça metin ve Urduca tercüme beraber yayınlanmıştır.

Sirhindî'nin getirdiği yeniliklerden biri de, "yakîn" kavramına yeni bir anlam yüklemiş olmasıdır. Birçok sûfî ilme'l-yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l-yakîn ifadelerini Allah'ın zatı için kullanmış, "ilme'l-yakîn"i delillerden medlûle, dumanı görüp ateşin varlığına, Allah'ın kâinattaki işaretlerini görüp zatına fikren gitmek; "ayne'l-yakîn"i ateşi veya Allah'ı görmek; "hakka'l-yakîn"i de ateşe girmek, Allah'ta fâni olmak şeklinde yorumlamışlardır. Sirhindî ise bu üç kavramı Allah'ın zatı için değil, o zata delâlet eden alâmet ve işaretler için kullanmıştır. Bu konuda o şöyle demektedir: "İlim, ayn ve hak delillerdedir, medlûlda (Allah'ta) değil." (Ayne'l-yakîn ateşi görmek değil, dumanı görmektir).[24] Bu ıstılâhlara farklı anlamlar yüklediği için, diğer sûfîlerin hakka'l-yakîn dediği mertebenin, Sirhindî'ye göre ayne'l-yakîn mertebesi olduğu söylenir.[25]

Yukarıda sayılanların yanısıra Sirhindî'nin getirdiği iki önemli yenilik daha vardır: Bunlar "Müceddidlik" ve "Kayyûmluk" kavramlarıdır.

IV. MÜCEDDİDLİK

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye "Müceddid-i Elf-i Sânî" (hicrî ikinci bin yılın yenileyicisi) lâkabını veren ilk kişinin, müridi Abdülhakîm Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) olduğu söylenir.[26] Ancak Sirhindî bir mektubunda bazı tasavvufî yüksek ilimlerden bahsedip, bunları çoğu insanın anlayamayacağını söyledikten sonra, bu ilimlerin sahibinin ikinci bin yılın müceddidi olduğunu ilâve ederek kendisinin müceddid olduğunu ima etmiştir.[27] Bir başka mektubunda da şöyle demiştir: "Yaratılmamdan maksat olduğunu anladığım durum hasıl oldu, bin yıllık temenni icabet gördü. Allah'a hamdolsun ki, beni iki deniz arasında sıla (köprü, birleştirici) eyledi."[28]

---

24. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 583 (no. 122)
25. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 77.
26. Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 176.
27. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 22 (no. 4).
28. Sirhindî, *ae*, II, 25 (no. 6).

Sirhindî, kendisinin müceddid olduğunu ima etmiş ise de, bu makam ve görevin kendisine verildiği tarihten bahsetmemiştir. Sonraları Muhammed İhsân Müceddidî (ö. 1201/1787'den sonra), Ahmed Sirhindî'ye manen müceddidlik hil'atinin (cübbesinin) 10 Rabîulevvel 1010 (8 Eylül 1601) tarihinde verildiğini öne sürmüştür.[29]

Sirhindî'nin "müceddidlik" kavramı ile ne kastettiği, bu kavramı kullandığı yerlerin bağlamından anlaşılmaktadır. O, (İbnü'l-Arabî'nin aksine) âlemin hakikatlerinin ilâhî isim ve sıfatlar değil, onların zıtları olan ademler olduğunu söyledikten sonra bu yüksek ilimlerden daha önce kimsenin bahsetmediğini, hicretten bin yıl geçtikten sonra bu bilgilerin ortaya çıktığını söylemiş ve şöyle devam etmiştir: "Ey oğul! Bu öyle bir zamandır ki, eski ümmetlerde böyle zulmet dolu bir vakitte ulü'l-azm (büyük) bir peygamber gönderilir, o da yeni bir dini ihya ederdi. Bu ümmette ise, -ki ümmetlerin sonuncusudur, peygamberi de son peygamberdir ve âlimleri İsrâiloğullarının peygamberleri mertebesindedir- âlimlerin varlığı peygamberlerin varlığı yerine geçer. Bu sebeple her yüzyılın başında şeriatı ihya etmek için bu ümmetin âlimlerinden bir müceddid (yenileyici) tayin edilir. Özellikle eski ümmetlerde ulü'l-azm peygamberin vakti olan böyle bir zamanda tam marifet sahibi bir âlim lâzımdır ki eski ümmetlerin ulü'l-azm peygamberinin yerine geçsin."[30]

Yukarıdaki cümlelere bakıldığında Sirhindî'nin "müceddidlik" kavramının muhtevası anlaşılmaktadır. Öncelikle o, kendi döneminin zulmet dolu ve karanlık olduğunu düşünmekte, bir ihyanın (canlandırma) gerekli olduğuna inanmaktadır. O dönemde Hint Müslüman-

---

29. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 170. Athar Abbas Rizvi bu tarihi 12 Rabîulevvel olarak (bk. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, s. 266, dipnot: 1), Hamid Algar da 3 Rabîulevvel şeklinde kaydetmişlerdir (Hamid Algar, "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği", *Bediüzzaman ve Tecdît*, İstanbul 2002, s. 18). Ahmed Sirhindî'nin torunu Abdülehad Vahdet Sirhindî, Ahmed Sirhindî'nin müceddidliği hakkında *Şevâhidü't-tecdîd* isminde bir risale kaleme almıştır (Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1670-1671). Şâh Veliyyullah Dihlevî kendisinin de müceddidlik cübbesine nail olduğunu ifade etmiştir. Bk. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye*, II, 160.
30. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 390 (no. 234).

ları arasında bazı bid'at ve hurafelerin yaygınlaşmış olması, bazı Müslümanların Hindû kültürünü benimsemeleri, Ekber Şâh'ın Dîn-i İlâhî adı altında yeni bir din icat etme çabaları ve vahdet-i vücûdu benimsediğini öne süren bazı sûfîlerin ibâha (her şeyi helâl sayma) fikrine yönelmeleri, Sirhindî'yi toplumda bir ihya ve tecdîdin gerekli olduğu düşüncesine sevk etmiş olmalıdır.

Sirhindî, Hz. Peygamberin: "*Muhakkak ki Allah bu ümmete her yüzyılın başında dinini yenileyecek bir kişi gönderir.*"[31] hadisine işaret etmekte, kendi döneminde ise hicrî ikinci bin yıl başladığı için, bunun daha büyük bir müceddid olacağına inanmaktadır. Bir mektubunda bunu şöyle ifade eder: "Yüzyılın müceddidi başka şeydir, bin yılın müceddidi başka. Bunların arasındaki fark, yüz ile bin arasındaki kadar, hatta daha büyüktür."[32] Hicrî birinci bin yılın bitmesi, ikincisinin müceddidi olarak Sirhindî'ye yüksek ilimleri "nübüvvet mişkâtından ödünç alma"[33] ve diğer şeylerin yanısıra bin yıldan sonra vücûda gelen "namazın kemal noktaları" (kemâlât-ı namâz) gibi yeni bilgileri ortaya çıkarma imkânı sağlamıştır.[34] Böylece bin yılın müceddidinin görevi sadece zamanın geçmesiyle bozulan veya aslından sapan noktaları düzeltmek değil, aynı zamanda doğrudan peygamberî bilgi ile irtibat kurmak sûretiyle daha önceden bilinmeyen şeyleri açıklamaktır. Sirhindî'nin bu ikinci fonksiyonuna yani tasavvufun doktrin ve düşüncesine getirdiği yenilikler ile kazandırdığı yeni terimlere daha önce temas edilmiştir. Dolayısıyla burada bu konu (tasavvufî ilimlerde tecdîd ve zenginleştirme) tekrar edilmeyecek, sadece müceddidlik görevinin diğer (birinci) fonksiyonu olan "dinin aslından sapan noktaları onarmak" (dinde tecdîd) konusu ele alınacaktır.

Sirhindî'nin dinde yaptığı tecdîd faaliyeti iki grupta mütalâa edilebilir:

1. Tasavvufu dinin zâhiriyle ve âlimlerle çelişmeyecek şekilde yeniden yorumlamak. Sirhindî, eserlerinde âlimler ile sûfîleri, medrese ile tekkeyi birbirine yaklaştırmak ve zâhir bâtın

---

31. Ebû Dâvûd, Melâhim, 1.
32. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 22-23 (no. 4).
33. Sirhindî, *ae*, II, 22 (no. 4).
34. Sirhindî, *ae*, I, 454 (no. 261).

dengesi kurmak için özel bir gayret sarfetmiştir. Âlimler ile sûfîlerin "vahdet-i vücûd" konusundaki ihtilâflarını lâfza indirgeyip aralarında köprü olma çabaları ve "vahdet-i şuhûd" düşüncesini geliştirmesi bu gayretlerin bir ürünü olmalıdır. Bu konu daha önce ele alınmıştır.

2. Müslümanları (özellikle sûfîleri) fıkıh ve Ehl-i Sünnet kaidelerini takip etmeye, bid'attan uzaklaşmaya teşvik etmek.

Bid'at yenilik ve sonradan ortaya çıkan şey demektir. Ulema bid'atı iki başlık altında toplar: Güzel yenilik (bid'at-ı hasene) ve kötü yenilik (bid'at-ı seyyie). Bid'at-ı hasene dinin ruhuna aykırı olmayan yeniliklerdir. Sirhindî, bid'at-ı hasene kavramını reddederek Hint Müslümanlarının hurafelerle karışan İslâm anlayışını değiştirmeyi ve kitabî İslâm anlayışının güçlenmesini hedeflemiştir. O, bid'at konusunda şöyle der: "Bu, öyle bir zamandır ki, Hz. Peygamberin gönderilişinden sonra 1000 yıl geçmiş, kıyamet alâmetleri zuhur etmiştir. Peygamberlik zamanının uzaklığı sebebiyle sünnet örtülü kalmış, bid'at da yalanın aşikârlığı sebebiyle ortaya çıkmıştır... Bu fakîr hiçbir bid'at türünü güzel görmüyor... Zamanımız sûfîleri de insafa gelip İslâmiyet'in zayıfladığını ve yalanın (bid'atın) yayıldığını düşünürlerse, sünneti bırakıp şeyhlerini taklit etmemeleri gerekir. Uydurma işleri, şeyhlerimizin âdetidir diye işlemeye bahane yapmamalıdırlar. Sünnete uymak mutlaka kurtarıcıdır, hayır ve bereket getirir. Sünnetin dışındaki bir şeyi taklit etmek ise tehlike içinde tehlikedir."[35] Sirhindî bir yerde de şöyle der: "Kâmil dinde uydurulan bid'atin güzel olduğuna nereden hükmettiklerini keşke bilseydim."[36]

Sirhindî, muhtemelen dinin ruhuna aykırı bazı uygulamaların "bid'at-ı hasene" olduğunu iddia eden kişilere karşı bir tepki olarak bunu reddetmiştir. Yoksa bu, mutlak manada bir ret değildir. Nitekim bir mektubunda Hz. Peygamberin fiillerini ibadetle ilgili fiiller ve örf-âdet ile ilgili fiiller şeklinde iki gruba ayıran Sirhindî, ibadetle ilgili fiillerine aykırı davranışları bid'at kabul ettiğini, örf ve âdetle ilgili fiillerine aykırı davranmayı ise bid'at saymadığını ifade etmektedir. Zira

35. Sirhindî, *ae*, II, 58,59, 60 (no. 23).
36. Sirhindî, *ae*, II, 49 (no. 19).

bu ikinci gruptaki davranışlar, ibadet ile doğrudan alâkalı değildir.[37] Esâsen bid'at-ı hasene kavramını kabul edenler de bu ikinci grubu kastettiklerine göre, Sirhindî bid'at-ı haseneyi kabul ettiğini dolaylı yoldan söylemektedir. O, bid'atın hasenesi (iyi tarafı) olmaz derken, kötü bid'atı kastetmektedir, mutlak manada bid'atı değil.

Dinî hükümlere ve Ehl-i Sünnete çok önem veren Sirhindî, sûfîlere hitaben şöyle demektedir:

"İnsanlar kıyamet günü ancak şeriattan sorumlu tutulacaklardır, tasavvuftan değil."[38] "Tarikat ve hakikat, şeriatın hizmetindedir."[39] "Önce Ehl-i Sünnet inançları üzere itikadı düzeltmek, sonra helâl haram gibi fıkhî konuları öğrenip amel etmek lâzımdır, ondan sonra üçüncü sırada tasavvuf gelir."[40] "Hayalî keşiflere, misalî sûretlerin zuhuruna aldanarak Ehl-i Sünnet ve Cemaatin sağlam itikadlarından ayrılmaktan sakınınız."[41] "Bir meselede âlimler ile sûfîler ihtilâf hâlinde olduğu zaman, iyice düşünülünce anlaşılacaktır ki, doğru ve haklı olan âlimlerdir... Nübüvvet kandilinden alınan ilim, velâyet mertebesinden alınan ilimden daha doğrudur ve daha sağlamdır."[42]

Sirhindî'ye göre, mürşid, yeni intisap eden müridine Kur'an ve hadislere kıl ucu kadar bile muhalif görünen keşf ve rüyalara önem vermemesini söylemeli, Ehl-i Sünnet inançlarına göre itikadını düzeltmesini nasihat etmeli, kendisi için zarurî olan fıkhî hükümleri öğrenmesini tavsiye etmelidir.[43] Sirhindî bu tavsiyeye kendisi de uyar, müridlerine dinî ilimlere ait muhtelif kitaplar okuturdu. Okuttuğu kitaplardan bazıları şunlardır: *Beyzâvî* (tefsir), *Buhârî* (hadis), *Mişkât* (hadis), *Hidâye* (fıkıh), *Şerhu'l-Mevâkıf* (kelâm), *Hâşiye-i Adudî* (kelâm), *Avârifu'l-ma'ârif* (tasavvuf).[44] Sirhindî, dinin zâhiri ile bâtınının, şeriatla tasavvufun birbirinden farklı olmadığını anlatmak için Bahâeddîn

---

37. Sirhindî, *ae*, I, 379 (no. 231).
38. Sirhindî, *ae*, I, 126 (no. 48).
39. Sirhindî, *ae*, I, 455 (no. 261).
40. Sirhindî, *ae*, I, 395 (no. 237).
41. Sirhindî, *ae*, III, 348 (no. 31).
42. Sirhindî, *ae*, I, 480 (no. 266).
43. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 15.
44. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 89.

Nakşbend'in şu sözünü delil olarak kullanmıştır: "Seyr u sülûkten maksat özet olan bilgiyi detaylı hâle getirmek, delil ile bilineni keşf ile bilmektir."[45] Bu cümlede Hâce Nakşbend, seyr u sülûkten maksadın, şeriatın bildirdiğine ilâve olarak farklı/aykırı bir bilgi elde etmek olduğunu söylememiştir. O halde tasavvuf, şeriattan farklı değildir. "Tarikat, şeriatın hakikatine ulaşmaktır, yoksa şeriat ve hakikatten ayrı bir şey değildir."[46] "Şeriatın zâhirine ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin icmaına aykırı olan keşif, kabule lâyık değildir."[47]

Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere, Sirhindî genel anlamda Müslümanları, özel anlamda da sûfîleri yeniden dinî ilimlerle buluşturmak, böylece toplumdaki hurafelerin önüne geçmek için gayret sarfetmiştir. O, bu gaye ile hem devlet yöneticilerine, hem de müridlerine mektuplar yazmış, onları dînî ahkâma ve Ehl-i Sünnet esaslarına sahip çıkmaya çağırmıştır. Hint Altkıtası, Afganistan ve Mâverâünnehr gibi bölgelere gönderdiği halifeleri de bu görevi oralarda icra etmişlerdir. Sûfîlerle ilgili yönüne bakıldığında bu faaliyet, tasavvufu Ehl-i Sünnet içinde yeniden yapılandırma ve tecdîd çabasıdır.

Özetle söylemek gerekirse, Sirhindî'nin müceddidliği iki yönlüdür. Birincisi, tasavvufî ilimlere getirdiği yenilikler, farklı yorumlar ve kazandırdığı ıstılâhlardır. Bu kısım, bir zenginleştirme faaliyeti olarak görülebilir. İkincisi ise dini ve tasavvufu, daha doğrusu Müslümanları ve özellikle sûfîleri Ehl-i Sünnet değerleri içinde yeniden yapılandırma ve şeriatla tasavvufu yakınlaştırma faaliyetidir.

V. KAYYÛMLUK

Ahmed Sirhindî'nin tasavvuf terminolojisine getirdiği yeniliklerden biri de "Kayyûmluk" kavramıdır. Sirhindî bu terimi "Kayyûmiyyet-i cemî-i eşyâ" (bütün âlemin varlık kaynağı ve dayanağı olmak) şeklinde zikreder. Ona göre kayyûmluğun anlamı şudur: Âlem, ilâhî sıfatların gölgeleri ile kaimdir, gölgeler isim ve sıfatlarla, onlar da Zat

---

45. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 183 (no. 84).
46. Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 49.
47. Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 29.

ile kaimdir. Yani esasen âlem, Allah ile ayakta durmakta ve varlık kazanmaktadır. Ancak Allah kullarından bazılarını seçer, onları kendisine halife ve vekil yapar. Böylece âlem vekâleten o kişi ile kaim olur, varlık feyzini ondan almaya başlar. Ayette belirtildiği üzere, Allah insanoğlunu yeryüzünde kendisine "halife" olarak yaratmış ve ona bir "emanet" yüklemiştir.[48] Sirhindî'ye göre bu emanet, Allah'a vekâleten kayyûm-i cemî-i eşyâ (âlemin kendisiyle ayakta durduğu kişi) olmaktır. Allah, seçtiği kuluna Zatî tecellî ile Zat'ından bir nümune bahşeder. O zamana kadar ilâhî ismi (mebde-i taayyünü) ile kâim olan bu insan artık o nümune ile kaim olur. Âlemdeki diğer fertler de o zamana kadar kendi ilâhî isimleri ile kaim iken, artık o bahşedilen nümune ile kaim olurlar. Bütün eşyaya varlık feyzi, baka ve diğer zâhirî-bâtınî kemalât, kayyûm olan kişi vasıtasıyla ulaşır. Her şey, farkında olmasa da o kişiye yönelmiştir. Bir dönemde iki tane kayyûm olmaz. Tasavvuf yolunda kayyûmiyyet makamının üstünde hullet, onun da üstünde muhabbet makamları bulunmaktadır.[49]

Bu açıklamalara bakılırsa, tasavvufta genellikle kutbü'l-aktâb ve kutb-i medâr terimleriyle ifade edilen kişiye Sirhindî'nin kayyûm dediği anlaşılmaktadır.[50] Ancak Sirhindî bir mektubunda "Müceddid-i Elf-i Sânî" kavramını "kayyûm" ile aynı anlamda kullanmış, bu makamın uzun asırlar sonra bir kişiye (kendisine) verildiğini, bundan önce bu makamın sahibinin Abdülkâdir Geylânî (ö. 562/1166) olduğunu söylemiştir.[51]

Sirhindî, (h. 1032 Zilhicce ayında) bir sabah namazından sonra sükût hâlinde tefekküre dalmış iken müşâhedesinde kayyûmluk cübbesinin kendinden ayrıldığını ve oğlu Muhammed Ma'sûm'a giydirildiğini söylediğine göre, kendisinin ve oğlunun kayyûm olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır.[52] Sonraki bazı Müceddidîler Ahmed

---

48. El-Bakara, 2/30; el-Ahzâb, 33/72.
49. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 208-210 (no. 74), III, 458 (no. 80).
50. Bk. Abul Hasan Zaid Farooqi, *Hazrat Mujaddid and his Critics* (Urducadan İngilizceye trc. Mir Zahid Ali Kamil), Lahore 1982, s. 74.
51. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 585 (no. 123).
52. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, III, 524 (no. 104); Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, I, 224 (no. 86).

Sirhindî'ye "Kayyum-i Evvel" (birinci kayyûm), Muhammed Ma'sûm'a "Kayyûm-i Sânî" (ikinci kayyûm) lâkabını vermişlerdir. Muhammed Ma'sûm'dan sonra kayyûm konusunda ihtilâflar başlamıştır. Bazıları Muhammed Ma'sûm'un oğullarından Muhammed Sıbgatullah'ı (ö. 1122/1710) kabul edip ona "Kayyûm-i Zamân" lâkabını vermişler,[53] bazıları ise Muhammed Ma'sûm'un diğer oğlu Huccetullah Muhammed Nakşbend-i Sânî'yi (ö. 1115/1703) kabul edip ona "Kayyûm-i Sâlis" (üçüncü kayyûm) demişlerdir.[54] Huccetullah Muhammed Nakşbend-i Sânî'nin vefatından sonra kayyûmun kim olduğu konusundaki ihtilâflar daha da artmıştır. Ahmed Sirhindî'nin torunu Abdülehad Vahdet Sirhindî bu dönemde birçok kişinin kayyûmluk iddiasında bulunduğunu kaydetmektedir.[55] Bazıları dördüncü kayyûm olarak Nakşbend-i Sânî'nin torunu Muhammed Zübeyr'i (ö. 1151/1739) kabul etmiş iseler de, Sirhind'de genel kabul görmeyen ve kendisini topluma kabul ettirmekte zorlanan Muhammed Zübeyr Şâhcihânâbâd'a (Delhi) göç etmek zorunda kalmıştır.[56]

Muhammed İhsân Müceddidî'nin *Ravzatü'l-kayyûmiyye* isimli eserinde ilk dört kayyûmun (Ahmed Sirhindî, Muhammed Ma'sûm, Nakşbend-i Sânî, Muhammed Zübeyr) hayat ve fikirleri anlatılmıştır.[57] Ayrıca bu eserde Ahmed Sirhindî'ye kayyûmluk makamının 27

---

53. Muhammed Fazlullah Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, s. 342, 350-351.
54. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 52, 56.
55. Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet*, s. 141-142.
56. J.G.J. ter Haar, "Abu'l-Fayz Kamâl-al-Dîn Serhendî", *EIr*, London 1985, I, 287. Muhammed Zübeyr Sirhindî için *Ravzatü'l-kayyûmiyye*'nin dördüncü cildinin yanısıra bk. Ahmed Ebu'l-Hayr Mekkî, *Hediyye-i Ahmediyye*, s. 55; Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, VI, 316-318; Muhammed Halîm Şarkpûrî, *İmam Rabbânî*, s. 149-158.
57. *Ravzatü'l-kayyûmiyye*'nin Farsça nüshaları henüz yazma hâlindedir. Urduca tercümesi ise yayınlanmıştır (trc. ve nşr. İkbâl Ahmed Fârûkî, Lahor, Maktebe-i Nebeviyye, 1996). Farsça yazmaları Lahor (Pencâb Public Library), Jhelum (Lillâh, Kitâbhâne-i Müceddidiyye), Calcutta (The Asiatic Society of Bengal), Aligarh (Atâda Museum) ve Londra'da (India Office) bulunmaktadır. bk. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, s. 28 (önsöz); C.A. Storey, *Persian Literature*, London 1970-, I/2, s. 1023; Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, XI, 961-962; M.H. Razvi- M.H. Qaisar Amrohvi, *Catalogue of Manuscripts in the Maulana Azad Library Aligarh*

Ramazan 1010 (21 Mart 1602) tarihinde verildiği kaydedilmiştir.[58] Sonraki Müceddidîlerden Ebû Sa'îd Fârûkî, 1233 senesi C. Ûlâ ayı ortasında (Nisan 1818) kendisine de kayyûmluk makamının verildiğini ifade etmiştir.[59] Ancak bu dönemden sonra zaten ihtilâflı olan kayyûmluk konusu Hindistan Müceddidîleri içinde önemini yitirmiştir. Kayyûmluk kavramı Müceddidiyyenin yayıldığı Osmanlı ve Orta Asya gibi diğer bölgelerde hiçbir zaman dikkate alınmamış ve ilgi görmemiştir.

Muslim University (Habibganj Collection), Aligarh 1985, V.I/II, s. 294-295; J.G.J. ter Haar, "Abu'l-Fayz Kamâl-al-Dîn Serhendî", s. 287.

58. Muhammed İhsân, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 175.
59. Ebû Sa'îd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, s. 122-124.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'YE YÖNELİK TENKİTLER VE MÜDAFAALAR

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin bazı görüşlerine yönelik eleştiriler, o henüz hayatta iken başlamıştı. Sirhindî'yi ilk eleştirenlerden birisi padişah Cihângîr olmuştur. Sirhindî, şeyhi Bâkî Billah'a yazdığı bir mektupta (cilt: I, no. 11) seyr u sülûk esnasında sahabenin ve Hz. Ebû Bekr'in makamlarına ulaşıp o mertebeleri seyrettiğini anlatmış, Cihângîr de bu sözleri gerekçe yaparak onu bir sene hapsetmiştir. Adı geçen mektup Sirhindî'nin şeyhi Bâkî Billah'a yazdığı bir mektup olduğuna göre, Bâkî Billah'ın vefat tarihi olan 1012 (1603) senesinden önce yazılmış olmalıdır. Bu hapis olayı ise 1028 (1619) senesinde vuku bulmuştur. Bir kişinin, en az 16 sene önce yazdığı bir mektuptan dolayı cezalandırılması uzak bir ihtimaldir. Ayrıca Sirhindî'nin müridlerinin çoğalmasını devlet için tehlikeli gören bazı kişilerin Cihângîr'i onu hapsetmeye teşvik ettiği bilinmektedir. Bu konuya Ahmed Sirhindî'nin hayatı anlatılırken temas edilmiştir.

Ahmed Sirhindî'yi ciddî ve detaylı bir şekilde ilk kez tenkit eden kişi Abdülhak Muhaddis Dihlevî'dir (ö. 1052/1642). Bâkî Billah'ın halifelerinden biri olan Dihlevî, Nakşbendîliğin yanı sıra Şâziliyye ve

Kâdiriyye tarikatlarından da icazetli idi. Abdülkâdir Geylânî'nin *Fütûhu'l-gayb* isimli eserini *Miftâhu'l-fütûh* adıyla Farsçaya şerhli olarak tercüme etmiş, ayrıca Abdülkâdir Geylânî'nin tercüme-i hâline dair *Zübdetü'l-âsâr fî ahbâri kutbi'l-ahyâr* isminde bir eser kaleme almıştır. Bu eserler, onda Kâdiriyye meşrebinin daha ön planda olduğunu göstermektedir.[1]

Abdülhak Muhaddis Dihlevî, Ahmed Sirhindî'nin bir mektubundaki (cilt: III, no. 87) "Ben hem Allah'ın müridiyim, hem de O'nun murâdı. Benim müridlik silsilem vasıtasız olarak Allah'a ulaşır... Hem Resulullah'ın müridiyim, hem de onunla hempirim" gibi şatahat türündeki cümlelerini okuyunca Bâkî Billah'ın halifelerinden biri olan Hüsâmeddîn Ahmed'e bir mektup yazarak Sirhindî'ye bazı eleştiriler yöneltti.[2] Hüsâmeddîn Ahmed de Sirhindî'ye bir mektup yazarak Abdülhak Dihlevî'nin bu eleştirilerini haber verdi ve açıklama istedi. Bunun üzerine Sirhindî Hüsâmeddîn Ahmed'e cevabî bir mektup yazdı ve eleştirilere açıklama getirdi (cilt: III, no. 121). Bu cevabî mektupta o, eleştirilere konu olan cümlelerinin şatahat türünde olduğunu itiraf etti ve kendisinden önce birçok sûfînin bunlara benzer sözler sarfettiğini ifade ederek: "Bu, İslâm'da kırılan ilk şişe değildir." Dedi.[3] Abdülhak Dihlevî ise hem eleştirilere konu olan mektubu, hem cevabî mektubu, hem de diğer bazı mektuplardaki cümleleri ele alarak daha uzun ve eleştirel bir mektup hazırlayıp Sirhindî'ye gönderdi.[4]

Abdülhak Muhaddis Dihlevî'nin eleştirilerinin sebeplerinden biri olarak, eline Sirhindî'nin mektuplarından tahrif edilmiş biçimlerin ulaşması gösterilir. Rivayete göre Sirhindî'nin müridlerinden Hasan Hân, şeyhi Sirhindî tarafından azarlanınca bazı mektuplara ilâve ve

---

1. Bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, s. 208-209.
2. Bu mektup *Ahbâru'l-ahyâr*'ın sonuna nâşir tarafından eklenmiştir. bk. Abdülhak Muhaddis Dihlevî, *Ahbâru'l-ahyâr*, Delhi 1332, s. 323-326.
3. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 566 (no. 121).
4. Bu mektubun yazma nüshaları için bk. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1475; matbû şekli için bk. Abdülhak Muhaddis Dihlevî, *Mektûb-i Şeyh Abdülhak*, Halîk Ahmed Nizâmî, *Hayât-ı Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*, Lahor ts., içinde, s. 301-333.

çıkarmalar yapmış, tahrif edilmiş bu nüshaları okuyan Abdülhak Dihlevî de Sirhindî'ye eleştiriler yöneltmiştir.[5] Ancak Abdülhak Dihlevî'nin, eleştirilerinde Sirhindî'den yaptığı nakillerin genelde doğru olduğu dikkate alınırsa, bu tahrif edilmiş mektuplar konusunun fazla önemli olmadığı anlaşılır.[6] Asıl önemli olan, Dihlevî'nin bakış açısı ve yorumlarıdır. Onun eleştirdiği konulardan biri, Sirhindî'nin Abdülkâdir Geylânî hakkındaki cümleleridir. Sirhindî, Geylânî'nin seyr u sülûkte yükselişini (*urûc*) tamamladıktan sonra inişe (*nüzûl*) geçtiğini, ancak inişin son noktası olan kalbe değil, daha yukarıda ve sebepler âleminin üstünde olan ruh makamına gelip orada kaldığını, bu sebeple ondan kerametlerin çok sadır olduğunu ifade etmiş,[7] Dihlevî ise Geylânî gibi bir zat hakkında inişini tamamlamadığını iddia etmenin edebe aykırı olduğunu söyleyerek Sirhindî'yi eleştirmiştir.[8] Abdülhak Dihlevî'nin Abdülkâdir Geylânî ve Kâdirîliğe olan bağlılığının, bu eleştirilerde rol oynamış olması muhtemeldir. Dihlevî'nin Sirhindî'ye yönelik başka eleştirileri de vardır, ancak onun sonraları, yazdığı eleştirilere pişman olduğu da nakledilmektedir.[9]

Ahmed Sirhindî'nin müridlerinden Bedreddîn Sirhindî (ö. 1054/1644'ten sonra), *Hazarâtü'l-kuds* isimli eserinde Sirhindî'ye yönelik eleştirileri beş madde hâlinde sıralamış ve Sirhindî'nin mektuplarından alıntılar yaparak cevaplar vermiştir. Onun kaydettiği eleştiri konuları şunlardır: 1. Sirhindî'nin Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaştığı, hatta geçtiği iddiası; 2. Sirhindî'nin vahdet-i vücûdu kabul etmemesi; 3. Hakîkat-ı Ka'be'nin Hakîkat-ı Muhammedî'den üstün olduğunu söylemesi; 4. "Ben Allah'ın hem müridi, hem de murâdıyım..." gibi cümleleri; 5. Önceleri yaşamış bazı şeyhler ve onların sözleri hakkındaki eleştiri gibi anlaşılan yorumları.[10]

---

5. Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, *Hediyye-i Müceddidiyye*, s. 104-105.
6. Dihlevî'nin Sirhindî'ye nispet ettiği, ancak Sirhindî'nin eserlerinde bulunmayan bazı cümleler için bk. Sikenderpûrî, *Hediyye-i Müceddidiyye*, s. 185-186, 195.
7. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 347 (no. 216).
8. Abdülhak Muhaddis Dihlevî, *Mektûb-i Şeyh Abdülhak*, s. 303.
9. Sikenderpûrî, *Hediyye-i Müceddidiyye*, s. 103.
10. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 113-139; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1992, II, 218-222.

Ahmed Sirhindî'nin vefatından sonra da fikirleri uzun süre eleştirilmiştir. Halifelerinden Âdem Benûrî'nin (ö. 1053/1643) h. 1052 (1642) senesinde Hicaz'a gidip Medîne'ye yerleşmesi ve Medîne'nin önde gelen şeyhlerinden Ahmed Kuşâşî (ö. 1071/1661) ile Hakîkat-ı Ka'be konusunda tartışması neticesinde, Sirhindî'nin fikirleri Hicaz'da da tartışılmaya başlanmıştır. Medîne'de Ahmed Kuşâşî'nin bazı müridleri onun halkasını terkedip Âdem Benûrî'ye mürid olunca, bu durumdan rahatsız olan Kuşâşî'nin bölgedeki itibarını yitirmemek için bir gayret içine girdiği, fikrî tartışmaların ana sebebinin de bu rekabet duygusu olduğu söylenir.[11] Kuşâşî, Benûrî'ye ve dolayısıyla Sirhindî'nin fikirlerine karşı, mü'min insanların Ka'be'den daha üstün olduğunu ifade eden bir eser kaleme almıştır.[12] Benûrî'nin vefatından sonra da bu tartışma devam etmiş, onun müridlerinden Muhammed Emîn Bedahşî (ö. 1102/1691'den sonra) 1068 (1658) senesinde *el-Mufâvaza (el-Mufâzala) beyne'l-insân ve'l-Ka'be* isminde Farsça bir eser yazarak Kuşâşî'ye karşı Sirhindî ve Benûrî'yi müdafaa etmiştir.[13] Ahmed Sirhindî'nin oğullarından Muhammed Sa'îd Sirhindî (ö. 1070/1660) Mekke ve Medîne âlimlerine hitaben Hakîkat-ı Ka'be'nin Hakîkat-ı Muhammedî'den üstünlüğü meselesini açıklayan bir mektup yazmıştır.[14] Sirhindî'nin bir diğer oğlu Muhammed Yahyâ'nın (ö. 1095/1684) da eleştirilere cevap mahiyetinde geniş bir eser kaleme aldığı söylenmektedir.[15]

Bir süre sonra Hindistan'ın bazı şehirlerinde, özellikle Evrengâbâd'da Ahmed Sirhindî aleyhinde fetvalar yazılmaya başlandı. Abdul-

---

11. Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, *Envâr-ı Ahmediyye*, Delhi 1309, s. 88.
12. Arapça olan bu eserin ismi muhtemelen *Esrâru'l-menâsik*'tir (Sikenderpûrî, *Envâr-ı Ahmediyye*, s. 87). Abdullah Hîşgî Kusûrî (ö. 1106/1695) *Me'âricü'l-velâyet* isimli eserinin içine Kuşâşî'nin bu eserinin tümünü aktarmıştır. Bk. Abdullah Hîşgî Kusûrî, *Me'âricü'l-velâyet fî medârici'l-hidâyet*, Lahor, Pencâb Üniversitesi Ktp., Âzer, nr. H-25/7765, vr. 606a-646a.
13. Eserin yazma nüshası için bk. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1959-1960. Müellif Bedahşî için bk. Muhammed İkbâl Müceddidî, "Bedahşî, Muhammed Emîn", *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1375 hş./1997, B-II, 476-7; Gulâm Alî Âryâ, "Bedahşî, Muhammed Emîn", *DMBİ*, Tahran 1381 hş./2003, XI, 525.
14. Muhammed Sa'îd Sirhindî, *Mektûbât-ı Sa'îdiyye*, s. 127-129 (no. 68).
15. Bk. Abdullah Dihlevî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, s. 128; Münzevî, *age*, III, 1969.

lah Hîşgî Kusûrî Çiştî (ö. 1106/1695) *Me'âricü'l-velâyet* isimli eserinde[16] bu dönemde dört adet istiftâ (fetva talebi) yazıldığını, Hindistan'daki âlim ve sûfîlerinden bazılarının bu talebe cevap vererek Sirhindî'nin görüşlerinin dalâlet ve küfür olduğunu onayladıklarını belirtmiş ve birçok âlimin onayı ile oluşan bu kollektif fetvalardan birini eserinde nakletmiştir.[17] Abdullah Hîşgî Kusûrî, o dönemde Sirhindî aleyhinde yazılan *Kâsiru'l-muhâlifîn* isimli bir eserden de alıntılar yapmış ancak bu eserin müellifini belirtmemiştir.[18] Bu dönemde Sirhindî hakkındaki eleştirilerin en önemlisi, onun Hz. Peygamberin Velâyet-i Muhammedî'den Velâyet-i İbrâhîmî'ye ulaştığını ifade eden cümleleridir. Bu cümleler, Hz. İbrâhim'in Hz. Muhammed'den daha üstün olduğunu ima ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.[19] Evrengâbâd'da bazı kimseler Sirhindî aleyhine eser ve fetvalar hazırlayıp yayarken, Sirhindî'nin takipçileri de onun risalelerini ve mektuplarını okuyup yaymaya devam ediyorlardı. Şehirde tansiyonun yükselip çatışmaların ortaya çıkmasından endişe etmiş olmalı ki, devrin Hindistan padişahı Evrengzîb Âlemgîr şeyhülislâm vasıtası ile Evrengâbâd kadısına 27 Şevvâl 1090 (1 Aralık 1679) tarihli bir ferman yolladı. Şeyhülislâm'ın kaleminden çıkan bu fermanda, şehirde Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının yasaklanması, hatta onu okuyanların şer'an cezalandırılması isteniyordu.[20] Bazı araştırmacılar bu fermanın padişahtan habersiz olarak bazı âlimlerce uydurulduğunu düşünmektedirler.[21] Ancak Ahmed Sirhindî'nin torunu Muhammed Ferruh Şâh bir

16. Bu eserin yazma nüshaları için bk. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, XI, 922-923.
17. Kusûrî, *Me'âricü'l-velâyet*, vr. 599b-603b.
18. Kâsiru'l-muhâlifîn isimli bu Farsça eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ancak Hem Kusûrî'nin Me'âricü'l-velâyet isimli eserinde, hem de yazarı bilinmeyen *Redd-i Mektûbât-ı Şeyh Ahmed Sihrendî* isimli Farsça eserde ondan nakiller bulunmaktadır. Bk. Anonim, *Redd-i Mektûbât-ı Şeyh Ahmed Sihrendî*, Pakistan, Kitâbhâne-i Nevşâhiyye, numarasız, s. 63, 110.
19. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 491-2 (no. 94); Kusûrî, *Me'âricü'l-velâyet*, vr. 587b-595b.
20. Kusûrî, *age*, vr. 603b-604a.
21. Muhammed İkbâl Müceddidî, *Ahvâl ve Âsâr-ı Abdullah Hîşgî Kusûrî*, Lahor 1971, s. 163-164. Bu eserde Prof. M. İkbâl Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyumiyye*'nin üçüncü cildinden naklen o dönemde padişah adına uydurulmuş üç adet mektubun Ahmed Sirhindî'nin Sirhind'deki üç torununa gönderil-

mektubunda bazı kişilerin *Mektûbât* aleyhinde konuşup saf insanları etkilediklerini, hatta zamanın padişahını bile tesir altına aldıklarını, padişahın da onlara uyduğunu anlattığına göre,[22] bu fermanın gerçek olması kuvvetle muhtemeldir.

Sirhindî aleyhine hazırlanan fetvalar ve ferman ile onun fikirlerinin yayılmasına engel olamayanlar, fermandan üç yıl sonra Hicâz âlimlerinden Sirhindî aleyhinde fetva istediler. Bu fetva talebini gönderenlerin başında Muhammed Sâlih Evrengâbâdî Gucerâtî vardı.[23] Fetva talebi Cumâde's-sânî 1093 (Haziran 1682) tarihinde Hicaz'daki âlimlere ulaştı. Bu talebi ilk dikkate alanlar, Ahmed Kuşâşî'nin halifelerinden İbrâhim b. Hasan Kûrânî (ö. 1101/1690) ile Kûrânî'nin talebesi Muhammed b. Abdürrasûl Berzencî (ö. 1103/1691) oldu. Berzencî, fetva talebinin gelişinden bir ay sonra *Kadhu'z-zend ve kıdhu'r-rend fî reddi cehâlâti ehli Sirhind* isimli eserini tamamladı (15 Receb 1093/1682).[24] Kûrânî de bir sene sonra (1094/1683) Ahmed Sirhindî'yi eleştiren bir risale kaleme aldı.[25] Bu yıl içinde (1094/1683)

---

diğini naklettikten sonra, Kusûrî'nin *Me'âricü'l-velâyet*'te naklettiği Evrengâbâd kadısına gönderilen fermanın da böyle uydurulmuş olabileceğini, zira Evrengzîb'in hayatını anlatan o dönemde yazılmış tarih kitaplarında böyle bir fermandan hiç bahsedilmediğini ifade etmiştir. Yohanan Friedmann ise bu fermanın doğruluğundan şüphe etmemek gerektiği kanaatindedir. Zira *Mektûbât*'ın yasaklanması haberi o kadar meşhur olmuştur ki Hicâz âlimleri bile bunu duymuşlardır. Bk. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, s. 95. Hicâz âlimlerinin *Mektûbât*'ın yasaklanışından haberdar oldukları hakkında bk. Muhammed b. Abdürrasûl Berzencî, *en-Nâşiratü'n-nâcira li'l-ma'rifeti'n-nâsıra li'l-kelimâti'l-fâcira*, İzmir Millî ktp., nr. 137, vr. 26b.

22. Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet*, s. 163.
23. Bk. Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, *el-Kelâmü'l-müncî bi-reddi îrâdâti'l-Berzencî*, Delhi 1312, s. 7; Haseni, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 50.
24. Arapça olan bu eserin yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3744, vr. 73a-107a; Hindistan, Hyderabad, Âsafiyah State Public Library, Kelâm, nr. 224. Eserde çoğunlukla Hakîkat-ı Ka'be'nin üstünlüğü meselesi ele alınmıştır. Berzencî için bk. Muhammed Halîl Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, Bulâk 1301, IV, 65-66; İsmâil Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1955, II, 302-303.
25. İbrâhim b. Hasan Kûrânî, *Risâle fi'r-redd*, İzmir Millî Ktp., nr. 137, vr. 1b-8a. Arapça.

Hasan b. Ali Uceymî (ö. 1113/1701) de *el-Asabü'l-Hindî li-stîsâli küfriyyâtı Ahmed es-Sirhindî* isimli eserini kaleme aldı.[26] Bu eserlerde Ahmed Sirhindî'nin görüşlerinin dalâlet ve küfür olduğu ifade ediliyor ve eleştiriler yapılıyordu.

Rivayete göre Hindistan'dan Hicaz'a mektup yazıp Sirhindî hakkında fetva isteyen Muhammed Sâlih Evrengâbâdî Gucerâtî, bu mektubu Muhammed Berzencî'ye gönderirken yanında *Mektûbât*'tan bazı cümlelerin kendi yorumuyla yaptığı Arapçaya çevirisi ile 10.000 rupye de para göndermişti. Bu ihsanın altında kalmayan Berzencî kısa bir süre içinde *Kadhu'z-zend* isimli risâlesini yazıp Mekke ve Medîne'deki bazı âlimlerden Sirhindî aleyhinde fetva alıp Hindistan'a gönderdi. Gucerâtî, *Kadhu'z-zend*'i Farsçaya çevirip yeni bazı ilâveler yaparak *Mükâşifu'l-esrâr* isimli eserini meydana getirdi.[27]

O dönemde Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının ve diğer eserlerinin Arapçaya tam ve sağlıklı bir tercümesi bulunmadığı için, Farsça bilmeyen bazı âlimler kendilerine aktarılan bilgilerle yetinerek aleyhteki fetvaya onay vermişler, bazıları ise onay vermekten kaçınmışlardır. Fetvaya onay veren Hicâz âlimleri arasında da Sirhindî'nin kâfir olup olmadığı konusunda ihtilâf çıkmış, Sirhindî'nin değil, onun sözlerinin "zâhirinin" küfür olduğu kanaati kabul görerek fetvaya böyle kaydedilmiştir.[28]

Muhammed Berzencî önderliğinde Ahmed Sirhindî'nin fikirlerine karşı yürütülen bu kampanyaya Müceddidîlerin cevabı gecikmedi. Hicaz'da bulunan Muhammed Beg Özbekî Burhânpûrî (ö. 1110/1698) o dönemde *Atıyyetü'l-vehhâb el-fâsıla beyne'l-hatai ve's-savâb* isimli Arapça eserini yazarak Sirhindî'yi savundu (risalenin bi-

26. Bu Arapça eserin ismi Patna nüshasında *es-Sârimu'l-Hindî fî cevâbi suâl an kelimâti's-Sirhindî* şeklinde kayıtlıdır. Bk. Hindistan, Patna, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, nr. 2753. Diğer nüshası: Hindistan, Âsafiyah State Public Library, Hydadabad, Kelâm, nr. 224. bk. Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindî, s. 8; Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 296-7.
27. Sikenderpûrî, *Hediyye-i Ahmediyye*, s. 3-4; a.mlf., *el-Kelâmu'l-münci bi-reddi îrâdâti'l-Berzencî*, s. 7, 10.
28. Berzencî, *en-Nâşiratü'n-nâcira*, vr. 37b-38a.

tiş tarihi: 2 Rabîulevvel 1094/ 1 Mart 1683).[29] Ayrıca Hicaz'daki birçok âlime bu eserini takdim etti ve onlardan eserine takriz (onay) aldı.[30] Aynı yıl içinde (1094/1683) Hasan b. Muhammed Murâd Tûnusî Mekkî *Arfu'n-nedî fî nusrati'ş-Şeyh Ahmed es-Sirhindî* isimli eserini kaleme alarak Sirhindî'nin fikirlerini müdafaa etti.[31] Böylece Hicaz'da Sirhindî'nin görüşlerini destekleyen ve muhalefet eden iki ayrı grup oluştu.

Berzencî kamuoyunu kendi tarafına çevirebilmek için Sirhindî aleyhinde *Kadhu'z-zend*'den başka eserler de yazdı ve etrafa yaydı. Kendi ifadesiyle bu eserlerin sayısı onu bulmuştu ve bazılarının isimleri şunlardı: *Enfâsü'r-Rahmân*, *Nibrâsü'l-îmân*, *İdâetü'n-nibrâs*, *el-İgâratü'l-musbiha*, *es-Sârimü'l-hâşim* ve *Def'u't-ta'vîl*.[32] Ancak Muhammed Beg Burhânpûrî''nin *Atıyyetü'l-vehhâb* isimli eserini yazması ve bazı âlimlere takrizlerle onaylatması üzerine, Berzencî bu eseri elde edip ona eleştiriler yazmak istediyse de eserin bir nüshasını temin edemedi, sadece eser hakkında yazılan bazı takrizleri elde etti. Hem Ahmed Sirhindî'nin görüşlerini hem de Ahmed b. Abdüllatîf Bişîşî Mısrî'nin (ö. 1096/1685) *Atıyyetü'l-vehhâb*'a yazdığı takrizi eleştirmek için *en-Nâşiratü'n-nâcira li'l-ma'rifeti'n-nâsıra li'l-kelimâti'l-fâcira* isimli eserini kaleme aldı.[33]

---

29. Muhammed Beg Özbekî Burhânpûrî, *Atıyyetü'l-Vehhâb el-fâsıla beyne'l-hatai ve's-savâb*, *Mu'arrabü'l-Mektûbât: ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse* (trc. Muhammed Murâd Minzelevî), Mekke 1317/1899, III, 2-184 (kenarda). Muhammed Beg, Ahmed Sirhindî'nin torunu olan Muhammed Ferruh Sirhindî'nin müridi idi. Hayatı ve eserleri için bk. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrût 1993, III, 690; Muhammed İkbâl Müceddidî, "Burhânpûrî, Muhammed Bîg", *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1378 hş./2000, B-III, 294-5.
30. Bu takrizler için bk. Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî, *Tercümetü ahvâli'l-İmâmi'r-Rabbânî*, *Mu'arrabü'l-Mektûbât*, kenarında, I, 69-169.
31. Bk. Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî, *Tercümetü ahvâli'l-İmâmi'r-Rabbânî* içinde, *Mu'arrabü'l-Mektûbât*, I, 77-122 (kenarda). Risâle 8 Receb 1094'te tamamlanmıştır.
32. Berzencî, *en-Nâşiratü'n-nâcira*, vr. 36b. Adı geçen eserlerden *Nibrâsü'l-îmân*'ın bir nüshası İzmir'dedir (İzmir Millî Ktp., nr. 137, vr. 9b-23b.)
33. Bu Arapça eserin yazma nüshaları için bk. İzmir Millî Ktp., nr. 137, vr. 25b-48b; Hindistan, Hyderabad, Âsafiyah State Public Library, Kelâm, nr. 223.

O dönemde Hindistan'da da Ahmed Sirhindî'nin fikirlerini müdafaa etme çabaları hızlandı. Sirhindî'nin torunlarından Muhammed Ferruh Şâh b. Muhammed Sa'îd Sirhindî (ö. 1121/1709) *Keşfü'l-gıtâ an vechi'l-hatâ* isminde Farsça bir eser kaleme alarak Sirhindî'yi savundu ve eleştirenlere cevaplar verdi.[34] Bir diğer torunu Muhammed Eşref b. Muhammed Ma'sûm Sirhindî (ö. 1117/1705) *Hallü'l-mugâletât fî redd alâ ehli'd-dalâlât* isminde Farsça bir eser yazdı.[35] Muhammed Eşref'in oğlu Muhammed Yûnus Şâh Fi'l-Hâl de *Huccetü'l-hak fî def'i i'tirâzâtı Şeyh Abdülhak* isminde bir eser kaleme aldı.

17. yüzyılda Ahmed Sirhindî'nin bazı görüşleri üzerinde ortaya çıkan bu polemikler esnasında, Hicaz'da Muhammed Beg Burhânpûrî'nin çabalarıyla Sirhindî aleyhine yürütülen propagandanın önü kesilmiş, Hindistan'da da Muhammed Ferruh gibi Müceddidiyye mensuplarının eserleriyle aleyhteki atmosfer büyük ölçüde giderilmiştir. 18. yüzyıl ve sonrasında bu konuda birkaç eser daha kaleme alınmış ise de, bu dönemde genellikle Sirhindî'yi savunan eserlerin yazılmış olması, muhalefetin büyük ölçüde güç kaybettiğini ve hararetli tartışmaların söndüğünü göstermektedir. Bununla birlikte 18 ve 19. yüzyıllarda bile bazı Müceddidîlerin müdafaa için eser yazmış olmaları, azalmış olsa da, Sirhindî hakkındaki eleştirilerin tam olarak ortadan kalkmadığını gösterir. Bu dönemde Sirhindî'yi savunmak için yazılan eserlerden bazıları şunlardır: Abdülganî Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) *Netîcetü'l-ulûm ve nasîhatü ulemâi'r-rusûm;*[36] Kâdî Senâullah Pânîpatî'nin (ö. 1225/1810) *Risâle-i İhkâk;*[37] Şâh Abdülazîz b. Şâh Veliy-

---

34. Muhammed Ferruh için bk. Mîr Safer Ahmed Ma'sûmî, *Makâmât-ı Ma'sûmî* (nşr. Muhammed İkbâl Müceddidî), Lahor 2004, III, 405-407; Abdullah Dihlevî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, s. 128; Kadehârî, *Umdetü'l-makâmât*, s. 238 (bu eserde vefat tarihi: 1108/1697 olarak kayıtlıdır); Ahmed Ebu'l-Hayr Mekkî, *Hediyye-i Ahmediyye*, s. 10; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, VI, 230-231. *Keşfü'l-gıtâ*'nın yazma nüshası için bk. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1793-1794. Eserin ismi *Keşfü'l-gıtâ an ezhâni'l-agbiyâ* olarak da bilinir.
35. Yazma nüshası için bk. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1421-1422.
36. Yazma nüshaları: Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 326, vr. 11b-28b; Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 680 (26 varak). Eser Arapça'dır.
37. Abdülhak Dihlevî'ye cevap mahiyetinde Farsça bir eserdir. Yazma nüshası için bk. Münzevî, *age*, III, 1479. Eser, *İhkâku'l-hak* adıyla da bilinir, 25 Şev-

yullah Dihlevî'nin (ö. 1239/1824) *Redd-i İ'tirâzât-ı Za'îfe;*[38] Gulâm Ali Abdullah Dihlevî'nin (ö. 1240/1824) *Def'-i İ'tirâzât-ı Şeyh Abdülhak* (veya *Ecvibe-i İ'tirâzât-ı Dihlevî*);[39] Vekîl Ahmed Sikenderpûrî'nin (ö. 1322/1904)[40] Abdülhak Muhaddis Dihlevî'ye cevap mahiyetindeki *Hediyye-i Müceddidiyye* (Delhi, Matba-ı Müctebâî, 1311/1894), Sâlih Gucerâtî'ye (Muhammed Sâlih Gucerâtî Ekberâbâdî) cevap mahiyetindeki *Envâr-ı Ahmediyye* (Delhi 1309/1892) ve Muhammed Berzencî'ye cevap mahiyetindeki *el-Kelâmü'l-müncî bi-reddi îrâdâti'l-Berzencî* (Delhi 1312/1895) isimli eserleri.[41]

Bu dönemde Sirhindî'yi eleştiren bir eser ise Sa'deddîn Ahmed Ensârî Kâbilî'nin (ö. 1225/1810) *Mi'yâru'l-küşûf* isimli eseridir. Bu eser aslında, "Rahmanî ve şeytanî keşifler" hakkında olup içinde bir vesile ile Sirhindî'ye de bazı eleştiriler yöneltilmiştir.[42] Ancak Müceddidîlerin bu esere cevabı gecikmemiş ve Nizâmeddîn b. Şâh Gulâm Muhyiddîn Sirhindî tarafından *Risâle fî def'i i'tirâzât-ı Hâcî Dîvâne* isminde bir reddiye yazılmıştır.[43]

---

vâl 1160'ta (1747) tamamlanmıştır. Pânîpatî'nin aynı mevzuda ikinci bir eserinin daha olduğu söylenmektedir. Bk. Abul Hasan Zaid Farooqi, *Hazrat Mujaddid and His Critics*, s. 167.

38. Yazma nüshaları için bk. Rampur, Rizâ Library, Sulûk, nr. 1081; Münzevî, *ae*, III, 1474.
39. Bu Farsça risalenin müellif tarafından verilmiş bir ismi yoktur, müstensihler ona farklı isimler koymuşlardır. Yazma nüshaları: Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 491, vr. 102b-108a; Münzevî, *age*, III, 1227. Bu risale, Abdullah Dihlevî'nin mektupları arasında yayınlanmıştır. Bk. Abdullah Dihlevî, *Mekâtîb-i Şerîfe*, s. 122-132 (no. 88).
40. Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, Gulâm Ali Abdullah Dihlevî'nin halifelerinden Şâh Sa'dullah'ın (ö. 1270/1854) halifesi olan Mîr Eşref Ali'nin (ö. 1298/1881) müridi idi. Bk. Sikenderpûrî, *Hediyye-i Müceddidiyye*, s. 331-332. Hayatı için ayrıca bk. Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, VIII, 543-545.
41. Bu eserlere, müellifi bilinmeyen *Tenbîhü'l-gâfilîn ve îkâzu'n-nâimîn* isimli Farsça eser de eklenebilir. Bk. Münzevî, *age*, III, 1363.
42. Yazma nüshası için bk. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1958-9; Ârif Nevşâhî, "Kütübhâne-i Hayriyye Peşâver key Mahtûtât", *Fikr u Nazar*, 34/2 (1996), s. 52-53.
43. Eserin yazma bir nüshası Özbekistan'ın Taşkent şehrindeki Bîrûnî Şarkiyat Enstitü Kütüphanesi'ndedir (nr. 2087, vr. 1b-79b). Bk. A.A. Semenov, *Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, Taşkent 1955, III, 373.

20. yüzyılda da Ahmed Sirhindî hakkında bazı eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilerden biri Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) tarafından yazılan *İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı* isimli eserdir.[44] Bu eserde *Mektûbât*'tan seçilmiş bazı cümleler üzerine eleştiriler yapılmıştır. Bu yüzyılda ayrıca, Sirhindî hakkında Hindistan'da M. Mujeeb ve Athar Abbas Rizvi gibi bazı akademisyenler klasik eleştirilerden farklı bazı yeni eleştiriler getirmişlerdir. Bunlara göre "Sirhindî birçok bölgeye halifeler göndermiş ise de, tarikatını ve fikirlerini yayma konusunda önemli bir başarı sağlayamamış, yöneticileri de etkileyememiştir." Ayrıca "Hindûlar'a ve Şiî Müslümanlara karşı tavizsiz bir tutum takınmıştır." Zira "o geniş görüşlü bir sûfî olmaktan ziyade, dar görüşlü bir molladır."[45] Bu eleştiriler üzerine Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî (ö. 1993) *Hazret-i Müceddid Avr Unkey Nâkıdîn* isminde Urduca bir eser yazıp yayınlamış (Şarkpûr 1979), bu eserde hem Abdülhak Muhaddis Dihlevî'nin, hem de adı geçen akademisyenlerin eleştirilerine cevap vermiştir. Eser daha sonra İngilizceye de çevrilmiştir.[46]

Müceddidî şeyhlerinden Mazhar Cân-ı Cânân ve Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, Ahmed Sirhindî'ye yönelik eleştirilerin asıl sebebinin, Sirhindî'nin vahdet-i vücûdu reddedip vahdet-i şuhûdu savunması olduğunu söylemişlerdir.[47] Onu eleştirenlerin düşünce yapısı dikkate alındığında, bu sözde haklılık payı olduğu açıkça anlaşılır. Sirhindî'ye yönelik eleştirilerde ön safta yer alanlardan Ahmed Kuşâşî, Şattâriyye

---

44. Ahmed Avni Konuk, *İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1812, vr. 1a-21b. (Türkçe). Hem bu eser, hem de Ahmed Avni Konuk ile Muhammed İhsan Oğuz'un (ö. 1991) vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd konusunda birbirlerine yazdıkları mektuplar (İstanbul Belediye Ktp., Osam Ergin Yazmaları, nr. 1813, s. 1-91) yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır: Bayram Kusursuz, *Ahmed Avni Konuk'un Vahdet-i Vücûd Müdâfaası*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
45. Bk. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, s. IX-XIII, 311, 375, 424; M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London 1967, s. 244.
46. Abul Hasan Zaid Farooqi, *Hazrat Mujaddid and His Critics* (İngilizceye trc. Mir Zahid Ali Kamil), Lahore 1982.
47. Abdullah Dihlevî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, s. 128; Sikenderpûrî, *Hediyye-i Müceddidiyye*, s. 98-99.

başta olmak üzere birçok tarikattan icazetli bir şeyh olup, *Kelimetü'l-cûd ale'l-kavl bi vahdeti'l-vücûd* isminde bir risale yazmıştır.[48] Onun müridi olan İbrâhîm Kûrânî vahdet-i vücûd ve varlık mertebelerini konu edinen *et-Tuhfetü'l-mürsele* isimli esere *İthâfü'z-zekî bi-şerhi't-Tuhfeti'l-mürsele ile'n-nebî* adıyla bir şerh yazmış,[49] ayrıca *Matla'u'l-cûd bi-tahkîki't-tenzîh fî vahdeti'l-vücûd* isminde bir eser kaleme almıştır.[50] Kûrânî'nin talebesi olan Muhammed Berzencî de İbnü'l-Arabî'yi müdafaa için Şeyh Mekkî (ö. 926/1519) tarafından yazılan *el-Cânibü'l-garbî* isimli Farsça eseri *el-Câzibü'l-gaybî* ismiyle Arapçaya çevirmiştir.[51] Yani Ahmed Sirhindî'yi eleştirenler, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfî-âlimler idi. Bu şahıslar tarafından Sirhindî'ye yöneltilen eleştiriler onun "vahdet-i şuhûd" düşüncesine yönelik olsaydı, tasavvuf felsefesi açısından sonraki nesillere verimli bir literatür miras bırakılmış olacaktı. Oysa tenkitler çoğunlukla Sirhindî'nin şatahat türündeki sözleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun nispeten bir istisnası İbrâhim Kûrânî'nin küçük risalesidir. Kûrânî burada Sirhindî'nin Taayyün-i Evvel'in Taayyün-i Vücûdî olduğu, vücûdun Zat'ın aynı olmadığı şeklindeki fikirlerini eleştirmiştir.[52]

Öte yandan, Hicaz âlimlerinin Sirhindî aleyhine fetva verip bunu Hindistan'a göndermelerinin ardında politik ve ekonomik meselelerin de olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hindistan'dan Hicaz âlimlerine Sirhindî hakkında fetva talep eden mektubun (istiftâ) ulaştığı 1093 (1682) senesinde padişah Evrengzîb, Hindistan'dan Hicaz'a (Haremeyn'e) 100.000 rupye para göndermiş, 40.000 rupyesinin Mekke Şerîfi Sa'îd b. Berekât'a, kalan 60.000 rupyesinin de Mekke ve Medîne'deki insanlara dağıtılmasını istemişti. Ancak Mekke Şerîfi bu paranın hepsinin kendisine tahsis edilmesini istedi. Mekke'nin önde ge-

---

48. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 428. Eser, yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır: Mustafa Tuncay, *Kuşşâşî'nin (ö. 1071/1661) Kelimetü'l-Cûd ale'l-Kavli bi Vahdeti'l-Vücûd Adlı Eseri*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
49. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2169.
50. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2169.
51. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1352 (261 varak); Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 506 (247 varak).
52. İbrâhim Kûrânî, *Risâle fi'r-redd*, vr. 3a-7a.

lenleri bu teklifi kabul ettiler. Medîne'nin önde gelenleri ise "tüm halk ile ilgili bir meselede biz karar veremeyiz" diyerek Şerîf'in bu talebini reddettiler. Paranın tahsisi ve dağıtılması ile ilgili başka bir formül bulunmuş ise de, Evrengzîb yaşanan ihtilâftan haberdar olmuş ve bundan rahatsızlık duymuştu. Şerîf, muhtemelen Evrengzîb ile arasını düzeltmek için ona bir elçi heyeti gönderdi. Bu heyetin başında, Sirhindî'ye yönelik eleştirileri ile bilinen Muhammed Berzencî vardı. Şerîf, Berzencî ile birlikte, bir de mektup göndermişti. Bu mektubun yanında muhtemelen bazı Hicaz âlimlerine onaylatılmış olan Sirhindî aleyhindeki fetva da bulunuyordu. O dönemde (h. 1090'da) Hindistan'da, özellikle Evrengâbâd şehrinde padişah Evrengzîb'in talebi ile Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının yasaklandığı Hicaz'daki âlimlerce biliniyordu. Mekke Şerîfi, Evrengzîb'in Ahmed Sirhindî'nin fikirlerine muhalif olduğunu düşünerek, Sirhindî'yi tekfir ve tadlil eden bir fetva göndermek sûretiyle padişah ile arasını düzeltmek istemiş olmalıdır. Evrengzîb, Berzencî'nin getirdiği mektubu almış ise de, onu huzuruna kabul etmemiştir.[53] Bu olaylar, Sirhindî'ye yönelik eleştirilerin sadece fikrî bir çaba olmadığını, ardında politik ve ekonomik ilişkilerin de bulunduğunu göstermektedir.

---

53. Ali b. Takıyyüddîn Sencârî, *Menâihu'l-kerem fî ahbâri Mekke ve vülâti'l-Harem*, Mekke 1998, IV, 241-242, 498-9, 502; Abdülmelik b. Hüseyn el-Isâmî, *Simtu'n-nucûmi'l-'avâlî fî enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*, Kâhire 1959, IV, 529, 539; Atallah S. Copty, "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), s. 342-345.

ALTINCI BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN TESİRLERİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî hem yaşarken hem de vefatından sonra fikirleri ve ilkeleri ile birçok kişiyi etkilemiştir. Onun hayatta iken etkilediği kişilerden birisi, dönemin Hindistan padişahı Cihângîr idi. Cihângîr önceleri, muhtemelen aleyhteki sözlerin tesirinde kalarak Sirhindî'yi hapse attırmış ise de, sonra serbest bırakmış ve uzun yıllar onun sohbetinden istifade etmişti. Cihângîr'in, Kângra kalesinin fethinden (1030/1620) bir yıl sonra bu kaleye gidip putları kırdığı, sığır kurban ettiği ve cami inşa edilmesini emrettiği bilinmektedir.[1] Rivayete göre, Cihângîr Kângra'ya giderken Ahmed Sirhindî'ye: "Siz de bize refakat ederseniz, o kalede sığır keser, putları yıkar, mescidler bina edip İslâm'ın alâmetlerini yayarız." demiş, Sirhindî de padişahla beraber oraya gidince padişah söylediklerini yerine getirmiştir.[2] Hükümdarlığının ilk dönemlerinde bazı camilerin yıkıl-

1. Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî*, II, 223.
2. Ali Ekber Hüseynî Erdistânî, *Mecma'u'l-evliyâ*, India Office Library MSS. No. 1647, vr. 443a; Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, s. 309; Muhammad Aslam, "Jahangir and Shaikh Ahmad Sirhindi", s. 145.

masına sessiz kalan ve bu sebeple Sirhindî tarafından eleştirilen Cihângîr'in, sonraları cami inşa ettirip sığır kurban edecek kadar İslâmiyet'e bağlanmasında Ahmed Sirhindî'nin sohbetlerinin de tesiri olduğu anlaşılmaktadır.

Sirhindî dostlarına, müridlerine ve yönetici konumundaki kişilere mektuplar yazarak onları İslâmiyet'e bağlı olmaya çağırmıştır. Bu mektupların gönderildiği bölgelere bakıldığında, bunların Hindistan şehirleri ile sınırlı kalmadığı, Afganistan ve Orta Asya'ya (Mâverâünnehr) da yayıldıkları anlaşılmaktadır.[3] O, mektuplarının yanısıra değişik bölgelere halifeler de göndermiştir. Bu mektuplar ve halifeler ile kendi fikirlerini farklı bölgelere ve kitlelere ulaştırmış, onları etkilemiştir.

Sirhindî'nin "Müceddid" lâkabına nispetle kendisinden sonra halifeleri yoluyla devam eden tasavvuf ekolüne "Müceddidiyye" (Nakşbendiyyenin Müceddidiyye kolu) adı verilmiştir. Bu ekol zamanla Hindistan'dan Orta Asya, Orta Doğu, Anadolu ve Balkanlar'a yayılmış, bulunduğu coğrafyada tasavvufî, kültürel ve politik birçok rol üstlenmiştir. Böylece Sirhindî hem fikirleriyle, hem de manevî takipçileri olan Müceddidîler vasıtasıyla sonraki asırlarda da tesirlerine devam etmiştir.

Sirhindî, vefatından sonra da fikirleri ve ilkeleri ile insanları etkilemeye devam etmiştir. Bazı düşüncelerinin Hindistan ve Hicâz'da taştışılması ve bu konuda lehte ya da aleyhte birçok eserlerin yazılmış olması, onun tesirlerinin bir göstergesidir. Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı Hindistan'ın yanısıra Orta Asya ve Anadolu gibi Sünnî muhitlerde ilgi ve saygı ile okunmuştur. Meselâ, 1833 senesinde Orta Asya'nın Hokand bölgesinden İstanbul'a Sultan II. Mahmûd'un sarayına gelen bir elçi, padişaha elbise ve şal gibi hediyelerin yanısıra üç kitap getirmişti: Bunlar *Kur'ân-ı Kerîm*, Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı ve oğlu Muhammed Ma'sûm'un *Mektûbât*'ı idi.[4]

Sirhindî hakkında yazılmış olan kitap ve makalelerin çokluğu da onun tesirini gösteren bir diğer unsurdur. Müridlerinden Muhammed

---

3. Ethem Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektubâtı", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35 (1996), s. 229.
4. Ahmed Lütfi, *Târîh*, İstanbul 1290-1328, IV, 77; Arthur F. Buehler, "Sharî'at and 'Ulamâ in Ahmad Sirhindî's Collected Letters", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), s. 319.

Hâşim Kişmî ve Bedreddîn Sirhindî onun hayatı ve düşünceleri hakkında mühim eserler yazmışlar, daha sonra bu konuda birçok eser kaleme alınmıştır. Sirhindî'yi eleştiren ve müdafaa eden eserler de onun fikirlerinin geniş bir coğrafyada yankılandığını göstermektedir. Yakın dönemde kendisi hakkında özellikle Hindistan'da Urduca ve İngilizce olarak çok sayıda kitap ve makale yayınlanmıştır.[5] Bunlar arasında Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin *Târîh-i Da'vet avr Azîmet* (Karaçi t.s.) ismiyle yayınladığı Urduca külliyatın Ahmed Sirhindî'ye tahsis edilen dördüncü cildi kayda değer bir çalışmadır. Bu külliyat Mohiuddin Ahmad tarafından *Saviours of Islamic Spirit* (Lucknow 1983) adıyla İngilizceye, Yusuf Karaca tarafından da *İslâm Önderleri Tarihi* (İstanbul 1992) adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Ancak İngilizce çevirinin dördüncü değil, üçüncü cildi Ahmed Sirhindî hakkındadır. Eserin Sirhindî'ye tahsis edilen cildi *el-İmâmü's-Sirhindî: Hayâtühû ve A'mâlühû* (Kuveyt 1983) adıyla Arapçaya da çevrilmiştir. Sirhindî hakkındaki diğer bazı kitap ve makaleler için bibliyografyaya bakılabilir.

Son asırlarda, Hindistan'daki ilmî faaliyetlerin önde gelen temsilcilerinden bir çoğunun Sirhindî'nin takipçileri olduğu görülmektedir. Diyûbend (Deoband) Dârululûmu'nun kurucularından Reşîd Ahmed Gengûhî (ö. 1905) hem Çiştî hem de Nakşbendî-Müceddidî idi. Leknev'deki (Lucknow) Nedvetü'l-ulemâ isimli ilim merkezinin kurucularının çoğu, bir Müceddidî şeyhi olan Fazlurrahmân Gencmurâdâbâdî'nin (ö. 1313/1895) müridi idiler. Bu zatın tasavvufî silsilesi şöyledir: Ahmed Sirhindî, Muhammed Ma'sûm, Huccetullah Muhammed Nakşbend-i Sânî, Muhammed Zübeyr, Şâh Ziyâullah, Şâh Muhammed Âfâk, Fazlurramân Gencmurâdâbâdî.[6] Hindistan'daki Cemâ'at-i Teblîğ'in kurucusu Muhammed İlyâs Kândehlevî (ö. 1944) hem Çiştiyye hem de Müceddidiyye tarikatlarına müntesip idi.[7]

---

5. Sirhindî hakkında çoğu Hint Altkıtası'nda yazılan bazı kitap ve makaleler için bk. Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sirhindî", *Muslim World Book Revieve*, 12/2 (1992), s. 65-70.
6. Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 316-317 ve dipnot: 1
7. Nadwî, *ae*, III, 331. Silsile: Ahmed Sirhindî, Âdem Benûrî, Seyyid Abdullah Ekberâbâdî, Şâh Abdurrahîm, Şâh Veliyyullah Dihlevî, Şâh Abdülazîz Dihlevî, Seyyid Ahmed Şehîd, Nûr Muhammed Chancânevî, Hacı İmdâdullah Mekkî, Reşîd Ahmed Gengûhî, Şâh Abdürrahîm Râypûrî, Mevlânâ Halîl Ah-

Son asırda özellikle Hindistan'ın İngiliz işgalinden kurtulması için çaba sarfeden kişiler üzerinde de Sirhindî'nin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sirhindî'nin, kendi dönemindeki yöneticilere karşı mücadelesi ve ilkeli duruşu sonraki asırlarda özgürlük mücadelesi yapanlara ilham kaynağı olmuştur. Sirhindî'nin yaşadığı dönemde Ekber Şâh yeni bir din icat etmeye çalışırken Hindistan'daki birçok âlim sessiz kalmayı ve köşelerine çekilip eski kitaplar üzerine haşiye ve ta'lîkât yazmayı tercih etmiş, Sirhindî ise Ekber'in ve vezirinin fikirlerine muhalefet ederek *İsbâtü'n-nübüvve* isimli eserini kaleme almıştı. Cihângîr döneminde bazı âlimler padişaha secde etmenin saygı ve selâmlama anlamına geldiğini söyleyip buna cevaz verirken Ahmed Sirhindî başına gelebilecek tehlikeleri ve hapsedilmeyi göze alarak padişaha secde etmemişti. Ekber döneminde sessiz kalan, Cihângîr döneminde secdeye onay veren bu tür âlimlerin, Sirhindî'nin vefatından sonra onun kâfir olduğuna dair fetva vermeleri ise oldukça ilginçtir.

Sirhindî'nin hem inandığı doğrulardan taviz vermeyen ilkeli tavrı, hem de Hindistan'da her şeyi helâl saymaya (ibâha) doğru giden tasavvuf anlayışını islâh etme çabaları, sonraki asırlarda birçok İslâm düşünürünü etkilemiştir. Şâh Veliyyullah Dihlevî gibi bazı sûfî âlimlerin sonraki asırların müceddidleri olarak telâkki edilmesi, Sirhindî'nin tecdîd ve ıslâh faaliyetinin tesiri olmalıdır.[8] 20. yüzyılda Hindistan'ın özgürlüğü için mücadele verenlerden Ebu'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Ahmed Sirhindî'yi "Hint Müslümanlarını zalim idarecilerden, bozulmuş sûfîlerden ve dünya peşinde koşan âlimlerden kurtardığı için" övmüştür.[9] Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) de Sirhindî'ye hay-

med, Muhammed İlyâs Kândehlevî, Muhammed Yûsuf Kândehlevî (ö. 1985). Bu son zat, Türkçeye de tercüme edilen *Hayâtü's-sahâbe* isimli eserin müellifidir.

8. Hindistan'daki tecdîd hareketleri için bk. Sajida S. Alvi, "The Mujaddid and Tajdîd Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview", *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994), s. 1-15.
9. Bk. Ebu'l-Kelâm Âzâd, *Tezkire*, Lahor ts., s. 264-268; Friedmann, *age*, s. 106. Âzâd'ın Ahmed Sirhindî hakkında geniş bir eser kaleme aldığı ancak bunun kaybolduğu söylenir. Bk. Aijaz Ahmad, "Azad's Careers: Roads Taken and not Taken", *Islam and Indian Nationalism. Reflections on Abul Kalam Azad* (ed. Mushirul Hasan), New Delhi 1992, s. 170-171, dipnot: 13.

ranlık duyduğu bilinmektedir.[10] "Hâce Nakşbend ve Sirhindli Müceddid'in benim kalbimde büyük bir değeri vardır." diyen İkbâl,[11] Ahmed Sirhindî'yi "tasavvufun büyük bir yenileyicisi"[12] olarak nitelendirmiştir. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl* isimli Urduca eserinde Sirhindî hakkındaki bir şiirinde onu şöyle anlatır:

Gökkubbe altında nurların saçıldığı yeri,
Şeyh Müceddid'in mezarına ziyarete vardığımda anladım ki,
Gökteki yıldızlar bile utanır bu toprağın zerresinden,
Bu toprakta saklıdır ilâhî tecellîler sahibi.
Cihângîr gibi bir padişahın önünde boyun eğmedi o,
Sıcak nefesinden Allah ehlinin kalbindeki ateş sönmedi.
Allah onu tam zamanında yetiştirdi de, haber sundu,
Hindistan'da İslâm'ın koruyucusu, milletin tek sermayesi hâline geldi.[13]

Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu olan Mevdûdî (ö. 1979) de Sirhindî'yi Hint yarımadasında İslâm'ın kurtarıcısı olmakla övmüş, Ekber ve Cihângîr'e karşı ilkeli durduğu, tasavvufu arındırdığı ve halk arasında yaygın olan hurafelerle mücadele ettiği için takdir etmiştir.[14] Öte yandan Afganistan'ın Rus işgali döneminde kurulan millî mücadele kurumlarından Cebhe-yi Necât-ı Millî'nin başında Ahmed Sirhindî'nin neslinden Sıbgatullah Müceddidî bulunmuştur.[15] Anlaşılan, Sirhindî'nin kişiliği ve fikirleri, vefatından sonra özellikle Hint Altkıtası'nda hem "ilmî" muhitlerce, hem de "özgürlük" ve "ıslâh" hareketlerinin önde gelen temsilcileri tarafından yeniden keşfedilmiştir.

---

10. Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1969, s. 189.
11. Fateh Mohammad Malik, "Naqshbandiyya and Ideology of Muslim Nationalism", *Naqshbandis*, İstanbul 1990, s. 232, dipnot: 3.
12. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1971, s. 193.
13. Muhammed İkbâl, *Külliyyât-ı İkbâl*, Lahor 1991, s. 135; a.mlf., *Cebrâili'in Kanadı* (trc. Yusuf Sâlih Karaca), İstanbul 1983, s. 159.
14. Maududi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, Lahor 1972, s. 76-78.
15. Oliver Roy, "Sufism in the Afghan Resistence", s. 67-71.

SONUÇ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî İslâm ve tasavvuf tarihinde önemli izler bırakmış bir sûfîdir. Yaşadığı dönemde özellikle Hindistan'da Müslümanların din ve tasavvuf anlayışını düzene koymak için mücadele etmiş, tekke ile medreseyi, sûfîlerle âlimleri uzlaştırmak için gayret sarfetmiştir. Bid'at-ı hasene kavramını reddederek Hint Müslümanlarının hurafelerle karışan İslâm anlayışını değiştirmeyi ve kitâbî İslâm anlayışının güçlenmesini hedeflemiştir. Öte yandan yöneticilerin İslâm'a aykırı uygulamalarına sessiz kalmamış, onları eleştirmekten çekinmemiştir. Onun bu çabaları, kendisinden sonra birçok İslâm düşünürünü etkilemiş, özellikle Hindistan'daki Müslüman liderlere ilham kaynağı olmuştur.

Sirhindî tasavvuf yolunda ulaştığı mertebeleri ve varlık hakkında edindiği bilgileri detaylı bir şekilde kaleme almış, bu sayede tasavvuf kültürüne ve terminolojisine önemli bilgiler ve yeni kavramlar kazandırmıştır. O, tasavvufî yolculuğun aşamalarını bütün detaylarıyla anlatan muhtelemen ilk sûfîdir. Letâifin insan bedenindeki yerleri, onların fenası ve manevî yolculuğu, seyr-i âfâkî, seyr-i enfüsî, Kemâlât-ı

Nübüvvet ve Hakîkat-ı Ahmedî mertebeleri gibi konularda kaydettiği bilgiler de oldukça orijinaldir.

Sirhindî tasavvufî ictihadları ile varlık ve mertebeleri konusunda yeni görüşler öne sürmüştür. İbnü'l-Arabî'nin Taayyün-i Evvel dediği mertebenin üzerinde Taayyün-i Vücûdî ve Taayyün-i Hubbî gibi mertebeler bulunduğunu ifade etmiş, âlemin aslının ilâhî isim ve sıfatlar değil, bu isim ve sıfatların zıtları olan ademler (yokluklar) olduğunu söylemiştir. Sirhindî'ye göre âlem gölgedir, ancak bu gölge hayal ürünü olmayıp bir varlığa sahiptir. Bu yaklaşımı ile Sirhindî, âleme gerçek varlık nispet eden âlimler ile onu hayal sayan vahdet-i vücûd ehli sûfîler arasında orta bir noktada yer almış, bu iki grubu uzlaştırmaya çalışmıştır. Sirhindî'nin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştiriler, âlimlerinki gibi zihnî delillere değil, tasavvuf yolunda edindiği keşfî tecrübelere dayandığı için ayrı bir önem arzetmektedir.

Sirhindî'nin gerek seyr u sülûk makamları ve gerekse varlık mertebeleri ile Allah âlem ilişkisi konusundaki düşüncelerini doğru bir şekilde tespit etmek oldukça güçtür. Zira o, zihnindeki sistemi bir bütün halinde yazmak yerine, genellikle bir eser veya mektubunda konunun bir yönünü anlatmış, bir başka eserinde aynı konunun devamını veya değişik bir boyutunu ele almıştır. Onun anlatmak istediği sistemi bir bütün olarak kavrayabilmek için eserleri ve mektupları dikkatle okunup ilgili paragraflar birleştirilmelidir. Aksi takdirde okuyucunun önündeki bilgiler bir yapboz oyununun dağınık parçaları gibi duracağı için sistemi küllî (bütüncül) olarak anlaması oldukça güç olacaktır. Öte yandan Sirhindî ömrünün sonraki dönemlerinde edindiği yeni bilgi ve ruhî tecrübeler neticesinde önceki bazı fikirlerinden vazgeçmiştir. Dolayısıyla onun gençlik ve orta yaş döneminde yazdığı eserler ve mektuplar ihtiyatla kullanılmalıdır.

Sirhindî'nin sistematize ettiği "seyr u sülûk mertebeleri" sonraki Müceddidîler tarafından müstakil eserlerde derli toplu bir şekilde ele alınmış ise de, onun ortaya koyduğu "vahdet-i şuhûd" düşüncesi yeterince işlenmemiş, bu konuda fazla müstakil eser yazılmamıştır. Bu durum onun farklı mektuplarda sistematize etmeye çalıştığı vahdet-i şuhûd düşüncesinin anlaşılmasını nispeten zorlaştırdığı gibi, bu dü-

şüncenin tasavvuf tarihinde vahdet-i vücûd kadar geniş bir makes bulmadığını da göstermektedir.

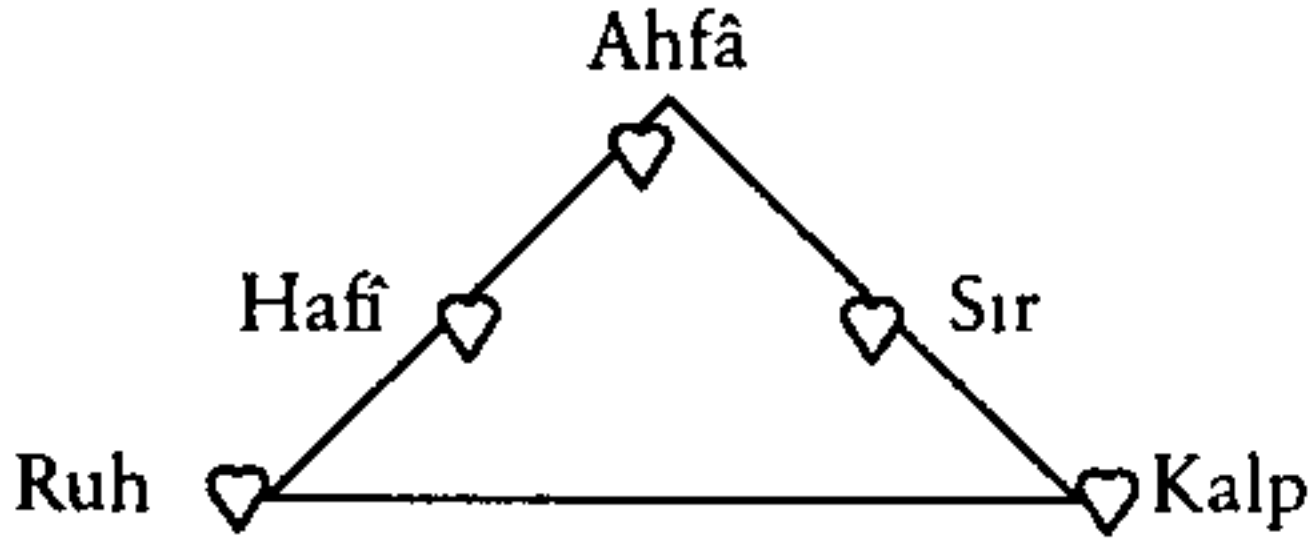
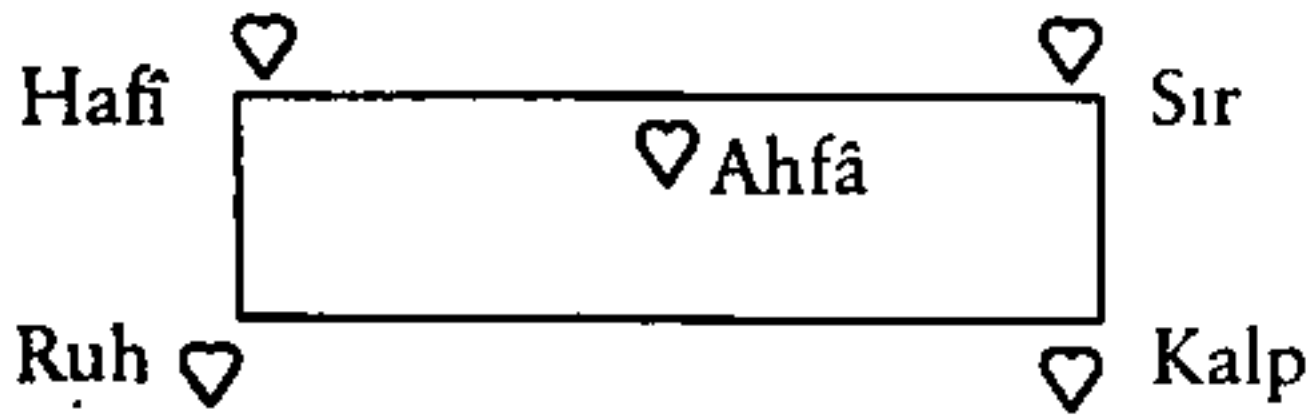
Sirhindî kendisinin hicrî ikinci bin yılın müceddidi olduğunu ima etmiş, takipçileri de onu böyle kabul etmişlerdir. Bin yılın müceddidinin görevi sadece zamanın geçmesiyle dinde bozulan veya aslından sapan noktaları onarmak değil, aynı zamanda doğrudan peygamberî bilgi ile irtibat kurmak sûretiyle daha önceden bilinmeyen şeyleri açıklamaktır. Sirhindî gerek dinî ve içtimaî konulardaki mücadelesi ve gerekse tasavvuf düşüncesine getirdiği yenilikler ile bu müceddidlik görevini hakkıyla yerine getirmiştir.

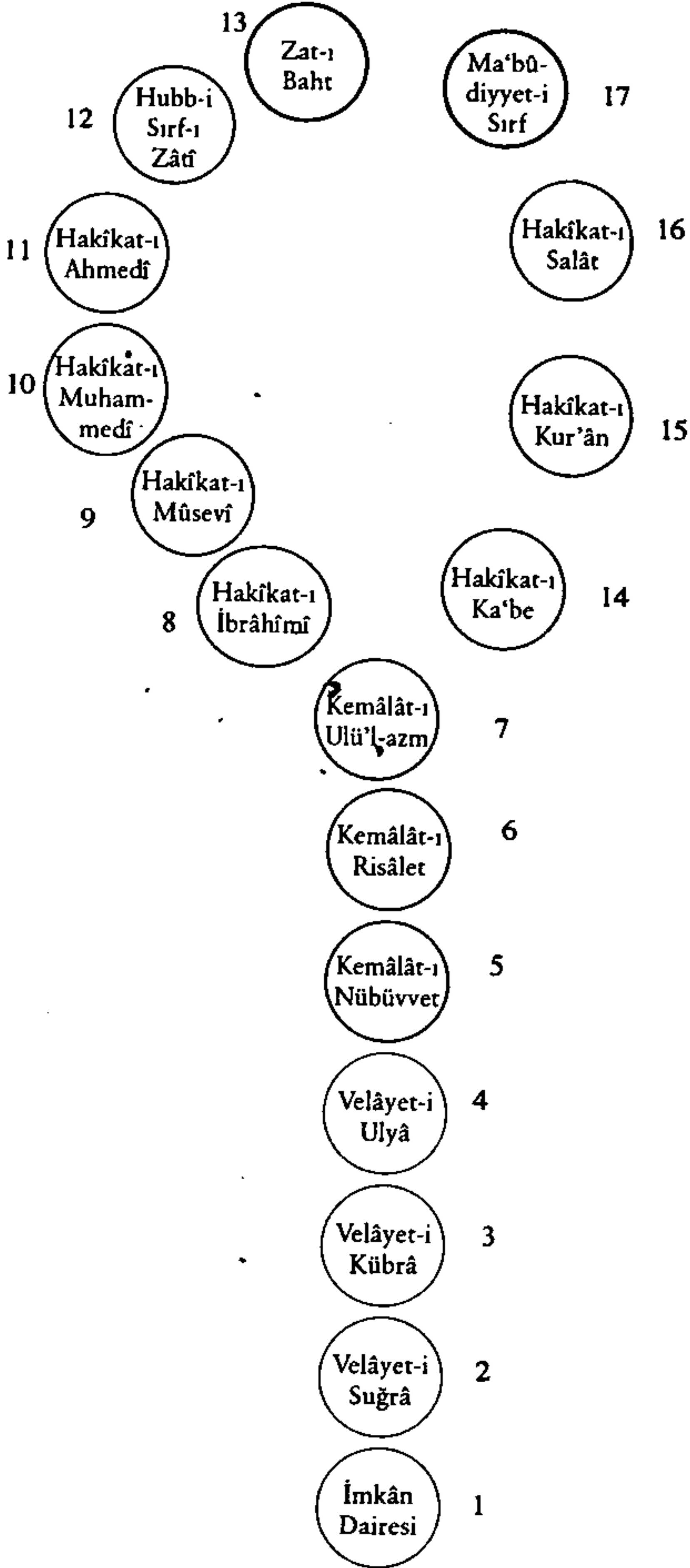
Sirhindî kendisinin ayrıca "kayyûm" olduğunu ifade etmiş ise de kendisinden sonra zamanla Hindistan Müceddidîleri arasında kayyûmluk konusunda ihtilâflar çıkmış ve bu kavram önemini yitirmiştir. Kayyûmluk kavramı Müceddidiyyenin yayıldığı Osmanlı ve Orta Asya gibi diğer bölgelerde hiçbir zaman dikkate alınmamış ve ilgi görmemiştir.

Sirhindî'nin görüşlerini eleştiren birçok eser kaleme alınmış, buna mukabil onun fikirlerini müdafaa etmek için de çok sayıda eser yazılmıştır. Ancak kendisine yönelik eleştiriler, onun varlık ve vahdet-i şuhûd düşüncesine yönelik değil, daha ziyade şatahat türü sözleri üzerine olmuş ve tasavvuf düşüncesine zenginlik katabilecek önemli bir fırsat kaçırılmıştır.

Ahmed Sirhindî, dini ihya faaliyetleri, tasavvufa getirdiği yenilikler ve sonraki nesiller üzerindeki tesiriyle tarihte iz bırakmış önemli bir şahsiyet, bir müctehid ve bir ekoldür. Onun kişiliği ve fikirleri, vefatından asırlarca sonra özellikle Hint Altkıtası'nda ilim, özgürlük, ıslâh ve ihya hareketlerinin önde gelen temsilcileri tarafından yeniden keşfedilmiştir. İslâm dünyasının diğer bölgelerinde ise keşfedilmeyi beklemektedir.

Âlem-i Emr'e Ait Beş Letâifin Bedendeki Yerleri

1. Şekil:

2. Şekil:

3. Şekil:

Sirhindî'ye Göre Seyr u Sülûk Mertebeleri

Sirhindî'nin İkinci Görüşüne Göre Varlık Mertebeleri

Lâ-taayyün:
Zat

Taayyün-i
Evvel:
Taayyün-i
Hubbî

Taayyün-i
Sânî:
Taayyün-i
Vücûdî

İcmâl-i İlm

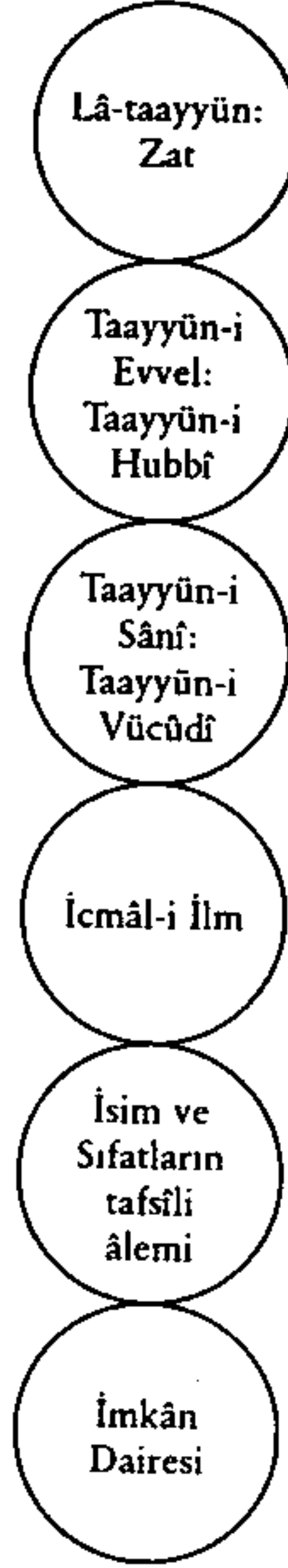
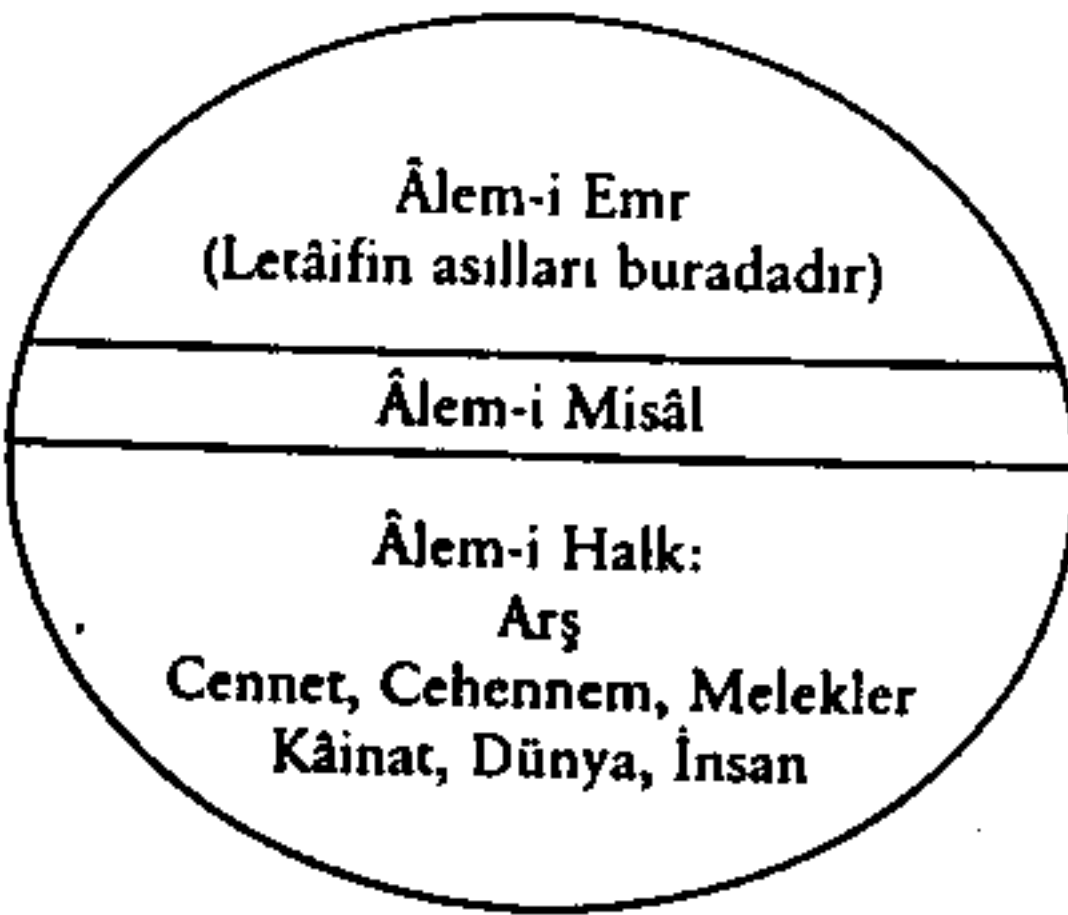
İsim ve
Sıfatların
tafsîli
âlemi

İmkân
Dairesi

İmkân Dairesi:

Âlem-i Emr
(Letâifin asılları buradadır)

Âlem-i Misâl

Âlem-i Halk:
Arş
Cennet, Cehennem, Melekler
Kâinat, Dünya, İnsan

BİBLİYOGRAFYA

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs* (nşr. Ahmed el-Kalâş), Kâhire t.s.

Ahmad, Aijaz, "Azad's Careers: Roads Taken and not Taken", *Islam and Indian Nationalism. Reflections on Abul Kalam Azad* (ed. Mushirul Hasan), New Delhi 1992, s. 122-175.

Ahmad, Aziz, "Dîn-i Ilâhî", *EI (2)*, Leiden 1965, II, 296-297.

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1969.

Ahmed Lütfi, *Târîh*, İstanbul 1290-1328/ 1873-1910.

Akimushkin, O. F., "A Rare Seventeenth-Century Hagiography of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya Shaykhs", *Manuscripta Orientalia*, 7/1 (March 2001), s. 62-67.

Algar, Hamid, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 194-199.

Algar, Hamid, "Benûrî", *DİA*, İstanbul 1992, V, 466-467.

Algar, Hamid, "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği", *Bediüzzaman ve Tecdît*, İstanbul 2002, s. 11-31.

Allami, Abul-Fazl, *The Â-în-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989.

Alvi, Sajida S., "The Mujaddid and Tajdîd Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview", *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994), s. 1-15.

Anonim, *Redd-i Mektûbât-ı Şeyh Ahmed Sihrendî*, Pakistan, Kitâbhâne-i Nevşâhiyye, numarasız, 168 sayfa (varaklar sayfa usûlü numaralanmış).

Ansari, Abdul Haq, "Shaykh Ahmad Sirhindî's Doctrine of Wahdat al-Shuhûd", *Islamic Studies*, 37/3 (Autumn 1998), s. 281-313.

Ansari, Abdul Haq, *Sufism and Sharî'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindî's Effort to Reform Sufism*, Leicester 1986.

Âryâ, Gulâm Alî, "Bedahşî, Muhammed Emîn", *DMBİ*, Tahran 1381 hş./2003, XI, 524-525.

Aslam, Muhammad, "Jahângîr and Shaikh Ahmad Sirhindî", *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, X/1 (1965), s. 135-147.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1969.

Âzâd, Ebu'l-Kelâm, *Tezkire*, Lahor ts.

Badâoni, 'Abdu-l-Qâdir, *Muntakhabu-t-Tawârîkh* (trc. W. H. Lowe), Delhi 1986.

Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1955.

Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn*, İstanbul 1947.

Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid, *Bugyetü'l-vâcid fî Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid* (drl. Sâhibzâde Muhammed Es'ad), Dımaşk 1334/1916.

Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh* (nşr. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî-Burhân Ahmed Fârûkî), Lahor 1967.

Balyânî, Abdullah b. Mes'ûd, *Mutlak Birlik* (trc. ve hzr. Ali Vasfi Kurt), İstanbul 2003.

Bedahşî, Abdülfettâh b. Muhammed Nu'mân, *Miftâhu'l-ârifîn*, Lahor, Pencâb Üniversitesi Ktp., Şîrânî, nr. 4663, vr. 1a-258b.

Bedahşî, Mîr Muhammed Nu'mân, *Risâle-i Sülûk* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1969.

Bedahşî, Muhammed Emîn, *Menâkıbu'l-hazarât*, İslâmâbâd, Gencbahş Ktp., nr. 12522, vr. 1a-343a.

Behrâyiçî, Na'îmullah, *Ma'mûlât-ı Mazhariyye*, Kânpûr 1275/1858.

Belhî, Ali Muhammed, *Târîh-i Evliyâ: İlhâmât-ı Gaybiyye fî selâsili Seyfiyye*, Fâryâb 1403/1983.

Berâsevî, Muhammed Ekrem, *Menâhicü's-sâlikîn*, Pakistan, Kitâbhâne-i Nevşâhiyye, nr. Ârif-7, s. 1-167 (varaklar sayfa usûlü numaralanmış).

Berzencî, Muhammed b. Abdürrasûl, *en-Nâşiratü'n-nâcira li'l-ma'rifeti'n-nâsıra li'l-kelimâti'l-fâcira*, İzmir Millî ktp., nr. 137, vr. 25b-48b.

Berzencî, Muhammed b. Abdürrasûl, *Kadhu'z-zend ve kıdhu'r-rend fî reddi cehâlâti ehli Sirhind*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3744, vr. 73a-107a.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyn, *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrût 1405/1985.

Bihârî, Gulâm Yahyâ, *Kelimâtü'l-hak*, *Demgu'l-bâtıl* (nşr. Abdülhamîd Sivâtî), Gûcrânvâla [Gujranwala] 1995, içinde, s. 75-94..

Bilgrâmî, Gulâm Ali Âzâd, *Sübhatü'l-mercân fî âsâri Hindûstân* (thk. M. Fazlurrahmân en-Nedvî), Aligarh 1976.

Buehler, Arthur F., "Sharî'at and 'Ulamâ in Ahmad Sirhindî's Collected Letters", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), s. 309-320.

Buehler, Arthur F., *Fehâris-i Tahlîlî-yi Heştgâne-i Mektûbât-ı Ahmed-i Sirhindî*, Lahor 2001.

Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia 1998.

Burhânpûrî, Muhammed Beg Özbekî, *Atıyyetü'l-Vehhâb el-fâsıla beyne'l-hatai ve's-savâb, Mu'arrabü'l-Mektûbât: ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse* (trc. Muhammed Murâd Kazânî), Mekke 1317/1899, III, 2-184 (kenarda).

Câmî, Abdurrahmân, *Nefahâtü'l-üns* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375/1996.

Cebecioğlu, Ethem, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektubâtı", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35 (1996), s. 193-241.

Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî: Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999.

Cestâvî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Abdülvehhâb el-Kazânî, *Tebsıratü'l-mürşidîn min meşâyihi'l-Hâlidîn* (nşr. Abdülcelîl el-Atâ), Şu'ayb b. İdrîs el-Bâkinî'nin *Tabakâtü'l-Hâcegâni'n-Nakşbendiyye*'sinin ekinde, Dımaşk 2003.

Chittick, W. C., "Wahdat al-Shuhûd", *EI (2)*, Leiden 2002, XI, 37-39.

Copty, Atallah S., "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), s. 321-348.

Dahnhardt, Thomas, *Change and Continuity in Indian Sufism*, New Delhi 2002.

Dânişpijûh, Muhammed Takî, "Hırka-i Hezâr Mîhî", *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (ed. M. Mohaghegh- H. Landolt), Tahran 1971, s. 147-178.

Dihlevî, Abdullah Gulâm Ali, *Hâlât ve Makâmât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 491, vr. 1b-101b.

Dihlevî, Abdullah Gulâm Ali, *Makâmât-ı Mazhariyye*, İstanbul 1993.

Dihlevî, Abdullah Gulâm Ali, *Mekâtîb-i Şerîfe*, İstanbul 1992.

Dihlevî, Abdülhak Muhaddis, *Ahbâru'l-ahyâr*, Delhi 1332/1914.

Dihlevî, Abdülhak Muhaddis, *Mektûb-i Şeyh Abdülhak*, Halîk Ahmed Nizâmî, *Hayât-ı Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*, Lahor ts., içinde, s. 301-333.

Dihlevî, Muhammed Sâdık, *Kelimâtü's-sâdıkîn* (nşr. M. Selîm Ahter), İslâmâbâd 1988.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *Eltâfü'l-kuds fî ma'rifeti letâifi'n-nefs* (Farsça metin ve Urduca tercümesi ile birlikte nşr. Seyyid Zahîruddîn), Delhi 1312/1894.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Gulâm Mustafâ Kâsımî), Pakistan 1387/1967.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *Füyûzu'l-Haremeyn* (nşr. Seyyid Zahîruddîn), Delhi 1308/1890.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *Heme'ât* (nşr. Nûru'l-Hak Alevî- Gulâm Mustafa el-Kâsımî), Haydarâbâd (Sind) 1964.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *İntibâh fî selâsili evliyâillâh*, Lâilpûr [Lyallpur] ts.

Erbilî, Muhammed Emîn Kürdî, *Tenvîru'l-kulûb fî mu'âmeleti allâmi'l-guyûb* (nşr. Muhammed Riyâd), Beyrût 1995.

Erdistânî, Ali Ekber Hüseynî (Bedreddîn Sirhindî'den intihâl), *Mecma'u'l-evliyâ*, India Office Library MSS. No. 1647, (939 varak).

Ernst, Carl W., "Sufism and Yoga According to Muhammad Ghawth", *Sufi*, 29 (1996), s. 9-13.

Farooqi, Abul Hasan Zaid, *Hazrat Mujaddid and his Critics* (Urduca'dan İngilizce'ye trc. Mir Zahid Ali Kamil), Lahore 1982.

Fârûkî, Ebû Sa'îd, *Hidâyetü't-tâlibîn* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1385/1965.

Fârûkî, Ebu'l-Hasan Zeyd, *Makâmât-ı Ahyâr*, Delhi-Kandehâr 1395/1975.

Fârûkî, Ebu'l-Hasan Zeyd, *Menâhicü's-seyr ve medâricü'l-hayr*, Delhi 1376/1957.

Faruqi, Burhan Ahmad, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Delhi 1977.

Fazlur Rahman, "The Reformer of the 2nd Millenium", *Pakistan Quarterly*, sy. 7 (1957), s. 45-48.

Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makâleler IV* (trc. Adil Çiftçi) Ankara 2003, s. 111-121.

Fergânî, Sa'îdüddîn, *Müntehe'l-medârik*, Kâhire 1293/1876.

Feyzî, Ebu'l-Feyz, *Sevâtı'u'l-ilhâm*, Leknev 1306/1889.

Friedmann, Y., "Badr al-Dîn Serhendî", *EIr*, London 1989, III, 381-382.

Friedmann, Yohanan, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971.

Gencî, Eyyûb, *Şerh-i Dürrü'l-ma'ârif*, Senendec 1376/1997.

Gîsûdırâz, Seyyid Muhammed, *Risâle-i Murâkabe*, *Yâzde Resâil* (nşr. Kâdî Gulâm Muhyiddîn Gâzî), Karaçi 1386/1967 içinde, s. 122-128.

Gross, Jo-Ann - Asom Urunbaev, *The Letters of Khwâja 'Ubayd Allâh Ahrâr and his Associates*, Leiden 2002.

Hân, Gulâm Mustafa, *Sinîn-i Ahd-i Ma'sûmiyye*, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, Karaçi 1976, başında ek, I, 16-18.

Hân, Mu'temed, *İkbâlnâme-i Cihângîrî*, Kalküta (Calcutta) 1865.

Hân, Sirâc Ahmed b. Dr. Gulâm Mustafa Hân, *Sinîn-i Ahd-i Müceddidî*, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi, 1392/1972 sonunda ek, III, 602-605.

Hânî, Abdülmecîd, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşbendiyye*, Kâhire 1308/1890.

Harîrîzâde Kemâleddîn Efendi, *Kenzü'l-feyz*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2631, vr. 1b-101b.

Haseni, Abdülhay, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, Leknev 1992.

Helminski, Kabir, *Bilen Kâlp: Ruhsal Dönüşümün Sufi Yolu* (trc. Refik Algan), İstanbul 2001.

Hemedânî, Aynü'l-kudât, *Nâmehâ-yı Aynü'l-kudât-ı Hemedânî* (nşr. Alinakî Münzevî), Tahran 1377 hş./1998.

Herevî, Abdullah Ensârî, *Resâil-i Câmi'-i Hâce Abdullah-i Ensârî* (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1371 hş./1992.

Huccetullah Muhammed Nakşbend-i Sânî b. Muhammed Ma'sûm, *Vesîletü'l-kabûl ilallâhi ve'r-rasûl* (drl. İmâdüddîn Muhammed, nşr. Gulâm Mustafa Hân), Haydarâbâd-Sind 1963.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1971.

Isâmî, Abdülmelik b. Hüseyn, *Simtu'n-nucûmi'l-'avâlî fî enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*, Kâhire 1959.

Isfahânî, Ebû Nu'âym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrût 1967.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrût ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Kâhire 1946.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Kitâbu'l-İsrâ ile'l-makâmi'l-esrâ*, *Resâilü İbni'l-Arabî*, Haydarâbâd-Dekken 1948 içinde.

İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (şerh: Ahmed Avni Konuk, hzr. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992.

İkbâl, Muhammed, *Cebrâili'in Kanadı* (trc. Yusuf Sâlih Karaca), İstanbul 1983.

İkbâl, Muhammed, *Külliyyât-ı İkbâl*, Lahor 1991.

İkrâm, Muhammed, *Rûd-i Kevser*, Lahor 1996.

Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî or Memoirs of Jahângîr* (trc. Alexander Rogers, ed. Henry Beveridge), New Delhi 1978.

Kandehârî, Muhammed Fazlullâh, *Umdetü'l-makâmât*, Kâbil 1397/1977.

Kâşânî, İzzeddîn Mahmûd, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye* (thk. İ. Kirbâsî- M.R. Berzger Hâlikî), Tahran 1382 hş./2004.

Kazânî, Muhammed Murâd Minzelevî, *Nefâisü's-sânihât fî tezyîli'l-bâkıyâti's-sâlihât*, *Tercümetü Reşahât* (trc. M.Murâd Kazânî), Mekke 1307/1890, kenarında, s. 2-260.

Kazânî, Muhammed Murâd Minzelevî, *Tercümetü ahvâli'l-İmâmi'r-Rabbânî*, *Mu'arrabu'l-Mektûbât (ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse)*, Mekke 1317/1899, I, 2-183 (kenarında).

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrût 1993.

Keşmîrî, Muhammed Murâd b. Tâhir, *Hasenâtü'l-ebrâr min nesemâti'l-mukarrabîn*, St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, C 1529, (422 varak).

Khan, Ghulam Mustafa, "The Naqshbandi Saints of Sind", *Journal of the Research Society of Pakistan*, 13/2 (1976), s. 19-47.

Khan, Kabir Ahmad, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sirhindî", *Muslim World Book Revieve*, 12/2 (1992), s. 65-70.

Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 1995.

Kirmânî, Şâh Ni'metullah Velî, *Risâlehâ-yı Hazret-i Seyyid Nûreddîn Şâh Ni'metullâh-i Velî* (nşr. Cevâd Nûrbahş), Tahran 1357 hş./1978.

Kişmî, Muhammed Hâşim, *Berekât-ı Ahmediyye el-Bâkıyye (Zübdetü'l-makâmât)*, Kânpûr 1307/1889.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (hzr. M. Tahralı- S. Eraydın), İstanbul 1987-1992.

Konuk, Ahmed Avni, *İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1812, vr. 1a-21b.

Kûrânî, İbrâhim b. Hasan, *Risâle fi'r-redd*, İzmir Millî Ktp., nr. 137, vr. 1a-8a.

Kureyşî, Abdürrezzâk, *Mîrzâ Mazhar Cân-ı Cânân avr Unkâ Kelâm*, A'zamgarh 1979.

Kusûrî, Abdullah Hîşgî, *Me'âricü'l-velâyet fî medârici'l-hidâyet*, Lahor, Pencâb Üniversitesi Ktp., Âzer, nr. H-25/7765, (655 varak).

Kusûrî, Muhammed Sâdık, *Tekmile-i Tezkire-i Meşâih-i Nakşbendiyye*, Muhammed Nûrbahş Tevekkülî'nin *Tezkire-i Meşâih-i Nakşbendiyye*, Gucerât ts., ekinde.

Lâhûrî, Gulâm Server, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Kânpûr 1312/1894.

Lâhûrî, Muhammed Bâkır, *Kenzü'l-hidâyât*, Lahor ts.

Mağribî, İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, (thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), İstanbul 1958.

Mağribî, İbn Haldûn, *Tasavvufun Mâhiyeti: Şifâü's-sâil* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984.

Malik, Fateh Mohammad, "Naqshbandiyya and Ideology of Muslim Nationalism", *Naqshbandıs. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, İstanbul-Paris 1990, s. 231-235.

Ma'sûmî, Mîr Safer Ahmed, *Makâmât-ı Ma'sûmî* (nşr. Muhammed İkbâl Müceddidî), Lahor 2004.

Maududi, A., *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, Lahor 1972.

Mazhar Cân-ı Cânân, *Risâletü'l-Makâmâti't-tâmme*, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1498, vr. 1b-3b.

Mekkî, Ahmed Ebu'l-Hayr, *Hediyye-i Ahmediyye*, Kânpûr 1313/1895.

Meyhenî, Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd fî makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd* (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş./1953.

Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, Karaçi 1976.

Muhammed Sa'îd b. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı Sa'îdiyye* (nşr. Hakîm Abdülmecîd Ahmed Seyfî Müceddidî), Lahor 1385/1965.

Muhammed Ubeydullah b. Hâce Muhammed Ma'sûm, *Hasenâtü'l-Haremeyn* (Arapça'dan Frs. trc. Şâkir b. Mollâ Bedreddîn Sirhindî, nşr. Muhammed İkbâl Müceddidî), Lahor 1981.

Mujeeb, M. *The Indian Muslims*, London 1967.

Murâdâbâdî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Ahmed (drl.), *Kelimât-ı Tayyibât*, Delhi 1309/1891.

Murâdî, Muhammed Halîl, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, Bulâk 1301/1883.

Müceddidî, Ahmed Sa'îd, *Erbau Enhâr*, Delhi 1311/1893.

Müceddidî, Muhammed İhsân, *Ravzatü'l-kayyûmiyye* (Farsça'dan Urduca'ya trc. ve nşr. İkbâl Ahmed Fârûkî), Lahor 1996.

Müceddidî, Muhammed İkbâl, "Bedahşî, Muhammed Emîn", *Dâniş-nâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1375 hş./1997, B-II, 476-477.

Müceddidî, Muhammed İkbâl, "Bedreddîn-i Sirhindî", *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1375/1997, B-II, 491-492,

Müceddidî, Muhammed İkbâl, "Burhânpûrî, Muhammed Bîg", *Dâ-nişnâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1378 hş./2000, B-III, 294-5.

Müceddidî, Muhammed İkbâl, *Ahvâl ve Âsâr-ı Abdullah Hîşgî Kusû-rî*, Lahor 1971.

Müceddidî, Raûf Ahmed, *Merâtibu'l-vusûl*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1424, vr. 1a-35b.

Müctebâî, Fethullâh, "Ahmed-i Serhindî", *DMBİ*, Tahran 1375 hş. /1996, VII, 48-59.

Münşî, İskender Bîg, *Târîh-i Âlem-ârâ-yı Abbâsî*, Tahran 1350 hş. /1971.

Münzevî, Ahmed, *Fihrist-i Müşterek-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârsî-yi Pâkistân*, İslâmâbâd 1984.

Nadwî, S. Abul Hasan Ali, *Saviours of Islamic Spirit*, Lucknow 1983.

Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali, *İmâmü's-Sirhindî: Hayâtühû ve A'mâlühû* (Kuveyt 1983).

Nevşâhî, Ârif, "Burhânpûrî, Muhammed Hâşim Kişmî", *Dânişnâme-i Cehân-ı İslâm*, Tahran 1378 hş. /2000, B-III, 295-296.

Nevşâhî, Ârif, "Kütübhâne-i Hayriyye Peşâver key Mahtûtât", *Fikr u Nazar*, 34/2 (1996), s. 43-70.

Nevşâhî, Ârif, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Tahran 1380 hş. /2002.

Nevşâhî, Ârif, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî-yi Çâp-ı Sengî ve Kemyâb-ı Ki-tâbhâne-i Gencbahş*, İslâmâbâd 1989.

Nûrî, Şemseddîn Muhammed, *Risâle-i Murâkabe*, *Miftâhu'l-kulûb* ekinde, İstanbul 1284/1867.

Pânîpatî, Kâdî Senâullah, *İrşâdü't-tâlibîn*, Delhi 1899.

Pârsâ, Muhammed, *Kudsiyye* (nşr. A.Tâhirî Irâkî), Tahran 1354/1975.

Pârsâ, Muhammed, *Şerh-i Fusûsu'l-hikem* (nşr. C. Misgernijâd), Tahran 1366 hş./1987.

Razvi, M.H. - M.H. Qaisar Amrohvi, *Catalogue of Manuscripts in the Maulana Azad Library Aligarh Muslim University (Habibganj Collection)*, Aligarh 1985.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1992.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra 1965.

Roy, Oliver, "Sufism in the Afghan Resistence", *Central Asian Survey*, II/4 (1983), s. 61-79.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî-yi Ma'nevî* (nşr. Tevfîk H. Sübhânî), Tahran 1378 hş. /1999.

Safî, Ali b. Hüseyin, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* (hşr. A.A. Mu'îniyân), Tahran 2536/1977.

Sehlegî, Muhammed b. Ali, *Kitâbu'n-Nûr min kelimâti Ebî [Yezîd] Tayfûr*, Abdurrahmân Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, Kuveyt 1978 içinde.

Semenov, A.A., *Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, Taşkent 1955.

Sencârî, Ali b. Takıyyüddîn, *Menâihu'l-kerem fî ahbâri Mekke ve vülâti'l-Harem*, Mekke 1998.

Sikenderpûrî, Vekîl Ahmed, *el-Kelâmü'l-müncî bi-reddi îrâdâti'l-Berzencî*, Delhi 1312/1894.

Sikenderpûrî, Vekîl Ahmed, *Envâr-ı Ahmediyye*, Delhi 1309/1891.

Sikenderpûrî, Vekîl Ahmed, *Hediyye-i Müceddidiyye*, Delhi 1311/1893.

Simnânî, Alâüddevle, *Çihil Meclis* (drl. Emîr İkbâl Şâh, nşr. N. Mâyil Herevî), Tahran 1366 hş. /1987.

Simnânî, Alâüddevle, *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve* (thk. N.H. Herevî), Tahran 1366 hş./1987.

Simnânî, Alâüddevle, *Musannefât-ı Fârsî-yi Alâüddevle-i Simnânî* (nşr. N. Mâyil Herevî), Tahran 1369 hş./1990.

Sirhindî, Abdülehad Vahdet, *Gülşen-i Vahdet* (drl. Muhammed Murâd Keşmîrî, nşr. Abdullah Cân Fârûkî- Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1966.

Sirhindî, Abdülehad Vahdet, *Kühlü'l-cevâhir*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 3823, vr. 18a-21b.

Sirhindî, Abdülehad Vahdet, *Letâifü'l-Medîne*, (nşr. M. İkbâl Müceddidî), Lahor, 2004.

Sirhindî, Ahmed, *Mükâşefât-ı Ayniyye* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1965.

Sirhindî, Ahmed, *İsbâtü'n-nübüvve*, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 17-56.

Sirhindî, Ahmed, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1388/1968, s. 48.

Sirhindî, Ahmed, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968.

Sirhindî, Ahmed, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972.

Sirhindî, Ahmed, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor, İdâre-i Sa'diyye-i Müceddidiyye, 1385/1965.

Sirhindî, Ahmed, *Risâle-i Tehlîliyye* (nşr. Gulâm Mustafa Han), Karaçi 1965.

Sirhindî, Ahmed, *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh*, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 217-248.

Sirhindî, Ahmed, *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet (Risâle-i Redd-i Şî'a)*, [nşr. Gulâm Mustafa Han], İstanbul 1994.

Sirhindî, Bedreddîn b. İbrâhîm, *Hazarâtü'l-kuds* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1971.

Sirhindî, Bedreddîn b. İbrâhîm, *Visâl-i Ahmedî* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1388/1968.

Sirhindî, Seyfeddîn, *Mektûbât-ı Şerîfe* (drl. Muhammed A'zam), y. yok 1331/1913.

Storey, C.A., *Persian Literature*, London 1970-.

Sunar, Cavit, *İmam Rabbanî-İbn Arabî: Vahdet'i Şuhûd- Vahdet'i Vücûd Meselesi*, Ankara, Resimli Posta Matbaası, 1960.

Şarkpûrî, Muhammed Halîm, *İkinci Bin Yılın Yenileyicisi: İmam Rabbânî* (trc. Ali Genceli), Konya 1978.

Şems, M.Cevâd - M. Selîm Mazhar, "Bedrüddîn-i Serhindî", *DMBİ*, Tahran 1381 hş. /2003, XI, 549-550.

Şîrâzî, Sa'dî, *Külliyyât-ı Sa'dî* (nşr. M.A. Furûgî- Ebu'l-Kâsım Hâlet), İran ts.

Şîrâzî, Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvân-ı Hâfız* (nşr. Reşîd Ayûzî), Tahran 1376 hş. /1997.

Şûşterî, Nûrullah, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran 1375.

Tahralı, Mustafa, "Ayn ve Ayniyyet", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1992, IV, 9-26,

Tehânevî, İmdâdullah, *Ziyâü'l-kulûb*, Leknev (Lucknow) ts.

ter Haar, J.G.J, "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindî", *Manuscripts of the Middle East*, 3 (1988), s. 41-44.

ter Haar, J.G.J., "Abu'l-Fayz Kamâl-al-Dîn Serhendî", *EIr*, London 1985, I, 287.

ter Haar, J.G.J., *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic*, Leiden 1992.

Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'* (nşr. A. Mahmûd- T.A. Sürûr), Kâhire 1960.

Valiuddin, Mir, "Reconcilation Between Ibn 'Arabi's Wahdat-i Wujud and the Mujaddid's Wahdat-i Shuhud", *Islamic Culture*, 25/1 (1951), s. 43-51.

Yılmaz, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Ankara 1989.

İNDEKS

U

V

Z

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, dini ihyâ faaliyetleri, tasavvufa getirdiği yenilikler ve sonraki nesiller üzerindeki tesiriyle tarihte iz bırakmış önemli bir şahsiyet, bir müctehid ve bir ekoldür. Onun kişiliği ve fikirleri, vefatından asırlarca sonra özellikle Hint Altkıtası'nda hem "ilmî" muhitlerce, hem de "özgürlük", "ıslâh" ve "ihya" hareketlerinin önde gelen temsilcileri tarafından yeniden keşfedilmiştir. İslâm dünyasının diğer bölgelerinde ise keşfedilmeyi beklemektedir.

Eserde, İmâm-ı Rabbânî döneminde Hindistan'ın siyasî, dinî ve içtimaî durumu yanında İmam'ın hayatı, eserleri, tasavvufî görüşleri, getirdiği yenilikler, kendisine yönelik tenkitler ve savunmalar da ele alınmıştır. Aslî kaynaklara müracaatla hazırlanan eser, Ahmed Sirhindî'nin tanınması ve anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.